PIERRE BOURDIEU

# Genel Sosyoloji

## Collège de France Dersleri (1981-1983)

*ÇEVİREN*

ZUHAL EMİROSMANOĞLU



Bu eser, Institut français kurumunun yayına destek programından yararlanmıştır.
Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.



İletişim Yayınları 211 • Politika Dizisi 211
ISBN-13: 978-975-05-3130-9

1. Baskı 2021, İstanbul

*EDİTÖR* Melike Işık Durmaz
*DİZİ KAPAK TASARIMI* Utku Lomlu
*KAPAK* Suat Aysu
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Berkay Üzüm
*DİZİN* Ece Ziya
*BASKI* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 45030
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11
Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46
*CİLT* Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

PIERRE BOURDIEU

# Genel Sosyoloji

## Collège de France Dersleri
## (1981-1983)

*Sociologie générale*

*VOLUME 1*

*Cours au Collège de France*

*(1981-1983)*

ÇEVİREN

*Zuhal Emirosmanoğlu*



**PIERRE BOURDIEU** (1930-2002) 20. yüzyılın en önemli sosyolog ve düşünürleri arasında yer alır. Neoliberalizm karşıtı küresel hareketin öncü fikir insanlarındandır. École des Hautes Études en Sciences Sociales ve Collège de France'da dersler vermiş, Avrupa Sosyoloji Merkezi'ni, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* dergisini ve Raisons d'agir Yayınevi'ni yönetmiştir. Sosyoloji ve antropoloji alanında pek çok klasik eserin yazarıdır.

Türkçeye çevrilmiş diğer eserleri şunlardır: (Jean-Claude Passeron ile) *Les Héritiers: les étudiants et la culture*, 1964 [*Vârisler: Öğrenciler ve Kültür*, çev. Aslı Sümer, Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, 2014]; (Alain Dardel ile) *L'Amour de l'art: Les musées et leur public*, 1966 [*Sanat Sevdası*, çev. Sertaç Canbolat, Metis Yayınları, 2011]; (Jean-Claude Passeron ile) *La reproduction: Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, 1970 [*Yeniden Üretim*, çev. Aslı Sümer, Levent Ünsaldı, Özlem Akkaya, Heretik Yayıncılık, 2015]; *La Distinction. Critique sociale du jugement*, 1979 [*Ayrım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Ayşe Günce Berkkurt, Derya Fırat Şannan, Heretik Yayıncılık, 2015]; *Questions de sociologie*, 1980 [*Sosyoloji Meseleleri*, çev. Aslı Sümer, Büşra Uçar, Filiz Öztürk, Mustafa Gültekin, Heretik Yayıncılık, 2016]; *Choses dites*, 1987 [*Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, 2013]; *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, 1992 [*Sanatın Kuralları. Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kamil Sevil, YKY, 2006]; (Loïc Wacquant ile) *Invitation à la sociologie réflexive* 1992, 2014 [*Düşünümsel Sosyolojiye Davet*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, 2021]; *Les raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, 1994 [*Pratik Nedenler. Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, 2006]; *Sur la télévision*, 1996 [*Televizyon Üzerine*, çev. Alper Bakım, Sel Yayıncılık, 2019]; *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, 1997 [*Bilimin Toplumsal Kullanımları. Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, 2013]; *Méditations pascaliennes*, 1997 [*Akademik Aklın Eleştirisi. Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, 2016]; *Contre-feux*, 1998 [*Karşı Ateşler*, çev. Sertaç Canbolat, Sel Yayıncılık, 2017]; *La domination masculine*, 1998 [*Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayınları, 2014]; *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, 2002 [*Bekârlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Dost Kitabevi, 2010]; *Esquisse pour une auto-analyse*, 2004 [*Bir Otoanaliz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen, Bağlam Yayınları, 2013]; (Roger Chartier ile) *Le sociologue et l'historien*, 2010 [Sosyolog ve Tarihçi, çev. Zuhal Karaca, Açılım Kitap, 2014]; *Sur l'Etat. Cours au Collège de France (1989-1992)*, 2012 [*Devlet Üzerine. Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, 2015]; *Homo academicus*, 1984 [*Homo Academicus*, çev. Nazlı Ökten, Arzu Nilay Kocasu, Eren Gülbey, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021].

# İÇİNDEKİLER

## 1982-1983

## *Ekler*

# Yayına Hazırlayanların Notu

Bu kitap Pierre Bourdieu'nün Collège de France'ta verdiği derslerden oluşmaktadır. Bourdieu, Mart 2001'de bu kurumda verdiği son dersten birkaç ay sonra, son öğretim yılının (2000-2001) derlemesini *Science de la science et réflexivité*[1] [Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik] başlığı altında yayımlamıştı. Vefatının ardından iki kitap yayımlandı: 2012'de *Devlet Üzerine* ve 2013'te, sırasıyla 1989-1992 ile 1998-2000 yıl aralıklarındaki derslerine denk gelen *Manet. Une révolution symbolique* [Manet. Sembolik Bir Devrim].[2] Elinizdeki bu cilt, Bourdieu'nün Collège de France'ta ilk beş yıl verdiği seminerlere, kendi verdiği adla "Genel Sosyoloji Dersleri"nin yayımını başlatmış oluyor. İlk iki yılın dersleri, yani Nisan ile Haziran 1982 arasında verdiği yaklaşık birer saatlik sekiz ders ile Ekim 1982 ile Ocak 1983 arasındaki yaklaşık ikişer saatlik on üç ders bu ciltte yer alıyor. Daha sonra yayımlanacak ikinci bir cilt, sonraki üç yılın derslerini içerecek.

Bu "Genel Sosyoloji Dersleri" baskısı, devlet üzerine dersinin yayımlanması sırasında belirlenen, sadakat ve okunurluk arasında orta yolu bulma amacı güden editoryal seçimlere uygun biçimde yapıldı.[3] Sözlü dilden yazılı dile geçişe, biçemsel düzeltmeler (tekrarlar, istemsiz dil kullanımları türünden), sözlü söylemin fazlalıklarının çıkarılması gibi, konferans ve seminerlerini gözden geçirdiğinde Bourdieu'nün uyguladığı kurallara bağlı kalan,

1 Raisons d'agir, Paris, 2001.

2 *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2012 [*Devlet Üzerine. Collège de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015]; *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu*, Seuil/Raisons d'agir, 2013.

3 Bkz. *Sur l'État* editör notları, s. 7-9.

ufak bir yeniden yazım eşlik etti. Oldukça istisnai olmakla birlikte, kimi zaman son derece doğaçlama oldukları için, genel olarak da kayıtların durumu tatmin edici bir metni yeniden kurmaya olanak vermediği için, bazı gelişme bölümlerinin de çıkarılması yoluna gittik. Genel anlamda, kesin olarak yazıya dökülmesi mümkün olmadığı durumda, duyulması imkânsız olan ve kayıtların anlık kesintiye uğradığını gösteren sözcük ve pasajlar [...] işareti ile belirtildi. Bölüm ve paragraflara ayırma, ara başlıklar ve noktalama, yayına hazırlayanlara aittir. Bourdieu'nün ana konusundan uzaklaştığı ara sözler, uzunluklarına, öncesinde ve sonrasındaki cümlelerle kurdukları ilişkiye göre farklı farklı işlemler gördü ve en kısa olanları iki çizgi arasında verildi. Bu gelişme kısımları, metne göre belli bir özerklik ve mantık yürütme çizgisinden kopukluk gösterdiğinde, parantez içinde verildi. Çok uzun olduklarında ise başka bir bölüme konu oldular. Sayfa altı dipnotları ise metnin genelinde üç farklı şekilde düşüldü. Tespit edilebildiği durumda, Bourdieu'nün doğrudan (ya da üstü kapalı) gönderme yaptığı kimi kaynaklara, faydalı olduğu düşünüldüğünde bu metinlerden kısa alıntılarla yer verildi. Kimi parantezler ise değinilen konular etrafında konuya temas eden, bu derslerden önce ya da sonra yayımlanmış olan Bourdieu metinlerini okura tanıtma amacı güdüyor. Son tür kullanım ise bağlamlaştırma unsurlarını içeriyor; örneğin günümüz okuru ya da Fransız bağlamını az bilen okur için örtük olabilecek göndermeler için bu tür metinler eklendi.

Ekte *L'Annuaire du Collège de France. Cours et travaux* [Collège de France Yıllığı-Dersler ve Çalışmalar] içinde yayımlandığı şekliyle derslerin özetlerine tekrar yer verildi.

Kitaba katkılarından dolayı Bruno Auerbach, Donald Broady, Christophe Charle, Johan Heilbron, Thibaut Izard ve Remi Lenoir'a teşekkürü bir borç biliriz.

PATRICK CHAMPAGNE, JULIEN DUVAL,
FRANCK POUPEAU, MARIE-CHRISTINE RIVIÈRE

# *1981-1982*

# 28 Nisan 1982

Araştırmayı öğretmek – Araştırmanın mantığı ve sunumun mantığı – Sınıflamak ne demektir? – Sınıflayan özneleri sınıflamak – İnşa edilmiş bölümlemeler ve gerçek bölümlemeler – Hakaret

Bu yıl ve önümüzdeki yıllarda vereceğim seminerleri "Genel Sosyoloji Dersleri" olarak adlandırdım. "Genel sosyoloji" ifadesine baktığımızda son derece iddialı, "dersler" ifadesine baktığımızdaysa oldukça mütevazı bir başlık bu. Bana kalırsa "ders" kavramı zaten kendi sosyolojik tanımını içeriyor ve ister istemez belli bir tevazu barındırıyor. Benim burada yapmaya çalışacağım şey, kendi çalışmalarım üzerine bir ders gibi algılanabilir. Elbette, yaptığım şey üzerine ders vermek için en uygun kişi ben olmayabilirim; çünkü bana kalırsa eğitim ile araştırma arasında bir nevi tezatlık var. En azından araştırmanın kendine özgü karmaşıklığı ile ders tanımının gerektirdiği sadeleştirme arasında... Yani, bu seminer tam bir ders niteliği taşımayacak ama yine de sözcüğün düz anlamıyla bir nevi ders olacak diyelim: Önerdiğim başlığın hakkını vermem gerekirse, kendi yaptığım çalışmanın bir nevi aksiyomlaştırılması diyebilirim; yani temel kavramlar ile bu kavramları bir araya getiren ilişkilerin yapısının birbirine nasıl eklemlendiğinin gösterilmesi. Meselenin ana hatlarını göstermek için, dersin toplumsal tanımıyla başlamayı uygun buldum. Başka türlüsünü de yapamazdım.

Önümüzdeki ders yılları boyunca, sırasıyla bir dizi kilit kavrama değineceğim. Bunları hem kavramsal hem de araştırmada oynadıkları teknik işlevleriyle ele almaya çalışacağım. Alan kavramını ele alırken, onu bir yandan fiziksel alan kavramına gönderme yaparak konumlandıracak, diğer yandan da fiziksel alan ile mücadeleler alanı olarak tanımlanan alan arasındaki ilişkileri sorgulayacağım. Ardından alan kavramı ile habitus kavramı arasındaki ilişkileri inceleyeceğim; ki bu beni, pratiklerin gerekçesi ya da belirlenimi konusunu incelemeye sevk edecek. Daha açık ifade etmem gerekirse, alan kav-

ramı ile habitus kavramının birbirine eklemlenmesiyle ortaya çıkan eylem mantığının benim için ne ifade ettiğini açıklamaya çalışacağım. Son olarak, farklı alan türleri ile farklı sermaye türleri arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışacağım. Bölüm başlıkları kısaca bunlardan oluşuyor. Fakat bu yılki derslerde yapacaklarıma bir çerçeve çizmek için bunları peşinen söylemek istedim. Bu yıl, sosyal bilimlerde her türlü teorileştirme girişiminin önkoşulu olduğunu düşündüğüm şey üzerinde durmak istiyorum: Yani bilimsel özne ile ele aldığı nesne arasındaki ilişkiyi, daha kesin bir ifadeyle, bilen özne olarak bilimsel özne ile onun nesnesi olarak eyleyen özneler bütünü arasındaki ilişkiyi ele almak istiyorum.

Bu soruları fazla teorikleştirmeden sorgulayabilmek için, tüm sosyal bilimlerin temel bir işlemi olan sınıflandırma işlemine dönmek istiyorum. Her tür sosyal bilim, istatistiki analiz yapabilmek ve inşa edilmiş sınıfların istatistiki analizlerini karşılaştırabilmek için, araştırma evrenini ve nesnelerini sınıflara ayırmak zorundadır. Ben bu işlemi, örneğin biyoloji, zooloji ya da botanik gibi doğa bilimlerindeki sınıflandırma işlemleriyle karşılaştırarak ele almak ve daha açık bir ifadeyle, bilim insanının ürettiği sınıflandırma, bu sınıflandırmayı ürettiği koşullar ve toplumsal faillerin pratiklerinde uyguladıkları sınıflandırmalar arasındaki ilişkiyi tespit ederek sorgulamak istiyorum.

## Araştırmayı öğretmek

Bu benim ilk dersim olduğu için, klasik hatiplerin dediği gibi *captatio benevolentiae,* yani iyi niyetinize sığınarak, ders verme tarzımı baştan açıklamak istiyorum. Açıklamaya çalışacağım yöntem, alışılageldik bir yöntem mi yoksa olağandışı mı bilmiyorum, ama benim için başka türlüsü zaten mümkün değil. Bir yandan dersin asla bir ders olmadığını söyleyerek, bir yandan da bu dersin olabildiğince bir ders mahiyetinde olmasına çalışarak, adına "araştırma eğitimi" desek bile kurgusal bir yanı olan "eğitim"in kaçınılması imkânsız yansızlaştırma etkisini bertaraf etmek istiyorum. [Eğitimin böyle bir etkisi vardır] çünkü aslında kendi içine kapalıdır; araştırma yollarını açıklamak yerine araştırmanın sadece sonuçlarını sunar. İçinde konuştuğum uzamın yapısı, dinleyici kitlesinin barındırdığı farklılıklar gibi nedenlerden ötürü, ben de bu kuraldan kaçınamayabilirim. Ancak ben, elbette toplumsal faillere tanınan özgürlük sınırları içinde, bu etkileri iki şekilde bertaraf etmeye çalışacağım: Bir yandan şeylerin kendisinden, yani araştırmacı olarak kendi deneyimimden ve şu anda yürütmekte olduğum çalışmalardan ya da katılımcıların çoğunun doğrudan erişimine açık sosyal deneyimlerden yola çıkarak, öte yandan dinleyicilerin işbirliğine güvenerek... Monoloğa düşmem ka-

çınılmaz –içinde bulunduğumuz durumun mantığı bunu gerektiriyor–, ancak ders sonunda bana sözlü olarak ya da bir sonraki ders başında yazılı olarak yöneltebileceğiniz sorular sayesinde, sizlerle diyalog kurabilmeyi umuyorum. Bu şekilde yanlış anlaşılmaları düzeltebilir, itirazlara ya da sorulara cevap verebilir ya da verilecek cevabım olmadığını beyan edebilirim ve bu gibi durumlarla sıkça karşılaşacağımız açık... Bunu katiyen laf olsun diye söylemiyorum, çünkü en çekingenlerinizden, bir kâğıt parçasına yazacakları bir hayli soru bekliyorum. Ayrıca geri kalan dinleyicilerin de, ders sonlarında karşılıklı sohbetlerle, deyim yerindeyse beni sorguya çekeceklerini umuyorum.

Ders mantığından mümkün mertebe kaçınma kaygısının, konuşmamın retoriğinde ister istemez bir dizi etkisi olacaktır. Ders paradigması dediğim şey, önceden sosyolojik analizini de yaptığım *agregasyon** mantığına uyar[1] ve ben tam da bundan kaçınmak istiyorum. Ders dediniz mi dokunulmazlık aldınız demektir ve artık gelebilecek saldırılara karşı kalkanınız vardır. Araştırma yapmak ise bunun tamamen tersidir, çırılçıplak olmak demektir (kelimenin tam anlamıyla söylüyorum bunu); zayıf noktalarıyla, zafiyetleriyle uluorta durmaktır. Tanım itibariyle bilimsel ilerleme ise tam da kalkanları indirmek, darbe almaya açık olmak demektir. Fransız tarzı ders mantığını kırmak, Fransız retoriğinde "ağır", "uzun", "tatsız" diye tarif edilen, kimi zaman kararsız, kimi zaman boğucu bir ifade biçimini benimsemeyi de beraberinde getiriyor. Gerektiğinde –ki bunu kasten yapmayacağımı bilin– bir hayli bunaltıcı olmaktan kaçınmayacağım. Fransız usulü eğitim; canlılığı, zarafeti, inceliği, basitliği teşvik ede ede, gerçeklere ve özellikle de toplumsal gerçeklere üstünkörü dokunup geçen, sanki altında kelimenin tüm anlamlarıyla bir zekâ duygusu yatıyormuş hissi uyandıran bu söylemlerle yetinmeye alıştırdı insanları. Çünkü bu söylemleri üretenler ya da dinleyenler, gerçekten zeki olduklarını düşünüyorlar ve her iki taraf da sanki büyük bir zekâ etrafında kenetlenmiş de karşılıklı olarak birbirlerini fevkalade anlıyorlarmış gibi davranıyorlar.

(*) *Agrégation*, Fransa'nın önemli öğretim kurumlarında ders verebilmek için geçilmesi gereken yeterlilik sınavıdır. Bu sınavı geçenler *agrégé* (agreje) sıfatıyla tanımlanır. Türkçede tam karşılığı olmadığından, Fransa'ya özgü tipik bir durumu tariflediğinden, metnin ilerleyen kısımlarında Türkçe söyleniş biçimleri kullanılacaktır – e.n.

1 Bkz. Pierre Bourdieu'nün Collège de France'da verdiği "Leçon sur la leçon" [Ders Üzerine Bir Ders] başlıklı açılış dersi. (Minuit, Paris, 1982). 1967'den itibaren, özellikle "Systèmes d'enseignement et sytèmes de pensée" (*Revue internationale de sciences sociales*, cilt 19, sayı 1, 1967, s. 367-388) adlı makalede, Fransa'da *agregasyon* denilen "yüksek öğretmenlik sınavı uygulamalarını" anlatmıştır. Fransız eğitim sisteminde *agregasyonun* yeri hakkında bkz. *La reproduction*, Minuit, Paris, 1970; özellikle 181-184. sayfalar. [*Yeniden Üretim*, çev. Aslı Sümer, Özlem Akkaya, Levent Ünsaldı, Heretik Yayınları, Ankara, 2015]. Daha sonra Bourdieu, *La Noblesse d'État* (Minuit, Paris, 1989) adlı kitabının özellikle 7 ile 181. sayfaları arasında, *büyük okullara* hazırlık sınıflarında görüldüğü şekliyle "Fransız tarzı" eğitim sistemi analizini geliştirecektir.

Benim aklımdaki haliyle, araştırma işinde insanın kendini sürekli aptal, yetersiz, eksik, ahmak hissetmesi gerekir (toplumsal açıdan büyük öneme sahip bu ahmak [*idiot*] sözcüğüne daha sonra tekrar döneceğim). Felsefe, yani en iyi felsefe, insanın kendini tümüyle teslim etmesini, bir şey bilmez halde olmasını salık verir. Bu, yazılan deneme metinlerinde gayet iyi görülür, gayet iyi ortaya konur ("bilmediğimi biliyorum") ama pratiği maalesef çok zayıftır. Sosyolojide cehaletin erdemi, yani Kusalı Nicolas'ın[2] deyişiyle "cehalette bilgelik" erdemi, en sıradan şeyleri bile sorgulayacak düzeye gelmek için bilhassa önem arz ediyor. Örneğin benim bugün hak/hukuk kavramı için (Hak/hukuk nedir? Karar verme hakkına sahip olmak ne demektir?) ve atama [*nomination*]* kavramı etrafında yapacağım sorgulama gibi... ("Cumhurbaşkanı, çevresinden birini Fransız Merkez Bankası'na atadı" türünden, her gün okuduğumuz cümlelerde geçen ve aslında durup üstünde bir düşünmemiz gereken "atama" ne demektir?) Klasik eğitim [mantığının] (okulun tanımladığı haliyle) zarafetle tezat içinde olan bu ağır [üslubuna] kimi zaman maruz kalacaksınız. Bu neredeyse hep bilinçli, irade dahilinde olacaktır ve bu konuda otorite ben olduğum için de dinleyicilerim olarak bunu kabul etmek durumunda kalacaksınız.

Anlatacaklarım arasında, vardığım sonuçlar –ki tüm samimiyetimle söylüyorum, bunlar farklı düzeylerde, geçici sonuçlardır– benim için belli bir düşünme biçimine kıyasla önemsiz kalıyorlar. Örnek olarak, Benveniste'nin Collège de France'ta uzun yıllar verdiği bir dersin yayına dönüşmüş hali olan ve bana kalırsa bu kurumda yapılanların en iyi örneklerinden biri olan *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*[3] [Hint-Avrupa Kurumlarının Söz Dağarcığı] başlıklı kitabından bahsedeceğim. Bu kitap, elbette ortaya koyduğu sonuçlar itibariyle olduğu kadar sergilediği düşünme biçimiyle de hayranlık duyulacak bir kitap. Bu kitabı rastgele bir sayfadan ya da sonundan başlayıp okuyabilirsiniz; kitap zaten derslerin kronolojik akışını takip etmiyor. Evet, sıralama çok önemli değil ama her bölümde aynı *modus operandi*'nin [işleyiş tarzının] uygulandığını görürüz. Bu işleyiş tarzı, bir kez çözüldüğünde, artık okurun malı haline gelir ve onu Benveniste'nin –ne yazık ki– değinmediği konulara uygulaması ve kitabı kendisinin devam ettirmesi mümkün hale gelir.

---

2 Nicolas de Cues, *De la docte ignorance*, Flammarion, Paris, 2013 [1440].

(*) Fransızcada "nomination" sözcüğü atama anlamının yanı sıra ad verme, atfetme anlamı da taşır. Yazar burada ele aldığı örnekte her iki anlamı da içeren bir benzetme kullanmaktadır. Burada geçtiği şekliyle bir "atama" aynı zamanda kişiye "toplumsal bir isim/sıfat vermek/atfetmek" anlamına geliyor – e.n.

3 Bourdieu bu kitabı "Le sens commun" dizisinde yayımladı: Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt I: *Économie, parenté, société*; cilt II: *Pouvoir, droit, religion*, içindekiler, tablo ve dizini hazırlayan Jean Lallot, Minuit, Paris, 1969.

Bana kalırsa ideal bir dersin vermesi gereken şey, hak ettiği anlamıyla "yöntem" denilen şeydir (çünkü "yöntem", bugün artık ne anlama geldiği dahi anlaşılamayan, içi boşaltılmış bir sözcük... Yöntem ne dogmadır ne de tezler – elbette bir dönem filozoflar tezler öne sürüyorlardı ama benim tarzım kesinlikle bu değil). Amacım, bir dersin işleyişini olası tüm aksaklıklarıyla ortaya koyarak, farkına varmaksızın kazanılabilecek düşünme biçimleri ya da tarzları geliştirmek... Konuşmamda nasıl bir strateji izlediğimi anlatabildim sanıyorum: Konuşmamın aksayabilecek yönlerini peşinen mazur görmenizi, hatta ve hatta bunları kasten yapmış olabileceğimi düşünmenizi istiyorum; elbette her seferinde kasti olacak diye bir kaide yok. Moda tarzda bir konuşma yapmak isteseydim, sunumumu taslak kavramı üzerinden yapardım; çünkü gerçeklikten kopuk bir şekilde (Parislilere özgü bir şekilde diyelim), insan, dilediği her şeyi söylenebilir. O zaman şöyle derdim: "Size bazı [çalışma] taslakları sunacağım, son derece muğlâk şeyler söyleyeceğim, vb." Ama ben böyle bir sunum yapmayacağım; çünkü bu, yüzde yüz doğru olan bir şeyi gerçeklikten koparmak anlamına gelir.

Bu girişi son bir uyarıyla bitirmek istiyorum. Araştırmanın temel işlemi olan adlandırmaya, sınıflamaya değinecek ve sosyolojinin temel meselelerinden birini, yani toplumsal sınıflar meselesini her yönden sorgulamak için bundan faydalanacağım. Burada pedagojik bir çelişki var, ancak yapmak istediğim şeyin tam anlamıyla işlemesi için, hem bunu yaparken aklımdan geçenleri (yani sizin karşınızda, sizlerle birlikte toplumsal sınıflar sorununu çözmeye çalışma derdimi) tamamıyla görmezden gelmeniz, hem de eşzamanlı olarak, düşüncemin ardında yatan şeyi, neyin peşinde olduğumu bilmeniz gerekiyor. Yani aynı zamanda hem size bunları unutturmak hem de sizin bunları bilmenizi sağlamak istiyorum.

Toplumsal sınıflar üzerine yığınla ders var ve eğer aranızda benim anlattıklarımı yetersiz bulan olursa, onlara bu sorun hakkında hayli kayda değer kaynakçalar önerebilirim. Bana kalırsa ihtiyacımız olan şey, belli bir amaca yönelmiş bir çalışma; yani biraz da kibirli bir şekilde söylendiği üzere "sorunu çözmek" yerine, en azından başlangıçta bildiklerimizi sorgulamamıza neden olacak şekilde "sorunu ortaya koymak". Bu konuda eğer bir başka büyük ustanın ismini anacak olsam, Wittgenstein derim. Bize tüm bildiklerimizi ya da bildiğimizi sandıklarımızı unutturan ve her ne kadar adına layık her sosyolog toplumsal sınıflar[4] üzerine mükemmel bir ders verebilecek olsa da, sınıflar meselesi gibi bir konu hakkında aslında hiçbir şey bilmediğimizi ya da çok az şey bildiğimizi hissettiren bu tür düşünürlere ihtiyacımız var.

---

4 Örneğin George Gurvitch, *Études sur les classes sociales*, Gonthier, Paris, 1966; Raymond Aron, *La lutte des classes*, Gallimard, Paris, 1964 [*Sınıf Mücadelesi*, çev. Erol Güngör, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992].

Bu noktada, tüm entelektüellerin entelektüelliğe ilk adımlarında, az çok uzun, az çok derin, az çok ciddi, az çok dramatik bir biçimde, yollarının Marksizmden geçmesinin ne anlama geldiğinin sosyolojisini yapmak gerekir. Yirmi yaşında bir insanın deneyimleyeceği türden, toplumsal sınıflar üzerine ne düşünülmesi gerektiğini biliyor olma duygusu üzerine bir bilgi sosyolojisi çalışması yapılması gerekir aslında: Neredeyse herkesin başına gelen ve kurumsal bir değeri olan bu kolektif deneyim, sınıflar sorununu sıfırdan ele almak ve sınıflandırmanın ne demek olduğunu sorgulamak gibi, aslında gayet basit olabilecek bir çalışmayı son derece zorlaştırabilir. Peki, toplumsal sınıf ile zoolojik, botanik vb. sınıf arasında nasıl bir ilişki vardır?

## Araştırmanın mantığı ve sunumun mantığı

İşte bu ilk derste, sizleri ikna etmem gerektiği için en sıradanlarından başlayıp en şaşırtıcı olanlara doğru yol alarak, epey sıradan gelebilecek bu soruları soracağım. Bugün sorular sormaya çalışacağım, evet, ancak bu soruların bir kısmını *ex post,* yani üzerinde düşündükten, çalıştıktan sonra sorabildiğim için, bu sorunsalın biraz şaibeli olduğu açık. Bilimsel iletişimin talihsizliklerinden biri, meseleyi açıklayabilmek için çoğu zaman şeyleri genetik bir sıralamada anlatmak zorunda oluşumuzdur. Bütün bilgi teorisyenleri, araştırma mantığının ve araştırma üzerine yapılan sunumun söylem mantığının birbirinden tamamen farklı olduğunu söylerler; ancak sunum mantığının gereklilikleri onlara kendini öyle bir dayatır ki, araştırma üzerine kurdukları söylemin çoğu zaman gerçekte araştırmada olanla hiçbir alakası kalmaz. Bizzat ben kendim bu tür çalışmalarda (*Le Métier de sociologue*),[5] konuyu anlatabilmek için kurduğum bazı cümlelerin aslında pratikte olan şeyi ifade etmediğini fark ettim (örneğin "Önce nesneyi tümüyle kavramak, sonra onu inşa etmek gerekir" gibi cümleler). Aynı şekilde, çoğu zaman cevap aradığımız soruları, ancak cevabı bulduktan sonra açık bir şekilde ifade edebiliriz. Cevap, soruyu daha sağlam şekilde yeniden ifade etmeye ve böylelikle tartışmayı yeniden başlatmaya yardımcı olur. Bu sorunsal, az önce söylemeye çalıştığım şeyin kusursuz bir örneği: Size anlatacağım ders, araştırmanın gerçekliği ile sunumun gereklilikleri arasında bir tür uzlaşmanın ürünü olacak. (Araştırmanın gerçekliğiyle ilgili olarak, bazen kendime, "İyi de, özünde atama yapmak ne demektir?" dediğim olur. Sunumun gerekliliği dediğim şeyden kastım ise, gerçeklikte hiç de o şekilde karşıma çıkmamış şeyleri, bir dizi sorunmuş gibi ele almaktır...)

---

5 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton-Bordas, Paris, 1968.

## Sınıflamak ne demektir?

Yalın haliyle bugünün sorgulama tematiğini vermek için yanıtlamaya çalışacağım sorular aşağı yukarı şunlar: "Sınıflamak ne demektir? Toplumsal dünya söz konusu olduğunda sınıflara ayırmak ne demektir?" Mantıkçı, sınıflara ayırma sorusuna genel hatlarıyla cevap verebilir veya zooloji ve botanik söz konusu olduğunda, biyolojinin sistematiği buna çok iyi cevap verebilir; ki bu da, işin sosyal bilimlerde o kadar da kolay olmadığını göstermesi itibariyle biz sosyologlara oldukça faydalı olabilir.[6] Netice itibariyle, söz konusu toplumsal dünya olduğunda, sınıflamak demek, kendileri de sınıflama işini yapan özneleri sınıflara ayırmak demektir;[7] sınıflamanın öznesi olma özelliğine sahip "şeyleri" sınıflamak demektir. Yani toplumsal öznesini öznelerin oluşturduğu sınıflamaları sorgulamak gerekiyor. Botanik ya da zoolojik sınıflamalar mı söz konusudur, yoksa başka türlü bir sınıflama mı? Tüm sınıflamalar aynı öneme mi sahiptir? (Üzerinde düşünüp taşındıktan sonra kurulan bir sorunsalın, içinde ister istemez cevabı da barındırması sebebiyle, kurgusal olduğunu göreceksiniz. Cevabını bilmediğiniz, cevap veremediğiniz bir soru sormak çok zordur; bu da, sorunun aslında bu şekilde kurulmadığını gösterir, yoksa tanım itibariyle araştırma da olmazdı ya da her şey pek güzel olurdu.)

Sosyolojide karşımıza çıktığı şekliyle sınıflara ayırma sorunu, kendimize "Toplumsal dünyada sınıflara ayıran kimdir?" sorusunu sormaya iter. Herkes sınıflama yapar mı? Her zaman mı sınıflara ayırırız? Nasıl sınıflara ayırırız? Tanımlardan, kavramlardan vb. yola çıkarak, tıpkı bir mantıkçının sınıfladığı gibi mi sınıflıyoruz? Eğer herkes sınıflama işini yapıyorsa, tüm sınıflar, dolayısıyla da tüm sınıflayıcılar aynı toplumsal ağırlığa mı sahiptir? Çok farklı bağlamlarda örnekleri ele alırsak, sınıflama bilimsel ya da yarı bilimsel bir taksonomiye göre yapan INSEE'nin [Fransa Ulusal İstatistik ve İktisadi Araştırmalar Enstitüsü] müdürü, "Şu gelir dilimlerinin üzerindeyseniz şu kadar ödeyeceksiniz" diyerek bir sınıflama yapan vergi müfettişiyle aynı ağırlıkta mıdır? Şu ya da bu özelliklere sahip fail kategorileri inşa eden sosyoloğun sınıflamaları, kâfirlerle dini bütünleri birbirinden ayıran vaizin sınıflamalarıyla aynı düzlemde mi ele alınmalıdır?

---

6 Sınıflandırma konusunda bkz. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, özellikle s. 543-564. [*Ayrım*, çev. Derya Fırat Şannan, Ayşe Günce Berkkurt, Heretik Yayınları, Ankara, 2015]. Zooloji ya da botanik ile sosyal bilimler arasındaki karşılaştırma *Ayrım*'da yoktur ancak "Espace social et genèse des classes", *Actes de la recherche en science sociales*, sayı 52-53, 1984, s. 4-5'te yer almaktadır. "Sınıflandırmak ne demektir?" sorusu *Actes de la recherche en science sociales*'in (Kasım 1983) 50. sayısının konusudur.

7 Pierre Bourdieu'nün *Ayrım*'daki "beğeni sınıflandırır ve sınıflandıranı sınıflandırır" ifadesiyle burada çalışma eksenlerinden birine yer verdiğini görüyoruz.

Tüm sınıflamaların aynı sosyal güce sahip olup olmadığını sorgulamak, bizi epey zor bir soruya sevk eder: Tüm sınıflamalar aynı kendini doğrulama kapasitesine sahip midir? Örneğin siyaset insanları, toplumsal dünya üzerine, ciddi biçimde gerçekleşebilme iddiası taşıyan, bir nevi kendi kendini geçerli kılma gücüne sahip savlar ortaya atma kudretine sahiptir. Toplumsal sınıflamalar, tamamen keyfî sınıflamalardan tutun da, nasıl derler, adeta kanun hükmünde kabul edilen sınıflandırmalara varıncaya dek, büyük çeşitlilik gösterirler. Keyfî sınıflamaya "hakaret" örneğiyle daha sonra tekrar değineceğim.

Sıradaki soru şu: Sosyolog ya da tarihçinin yaptığı sınıflandırma (bence bu tüm sosyal bilimler için geçerli) ile örneğin bir botanikçinin yaptığı sınıflandırmalar arasındaki ortak nokta nedir? Botanik sınıflandırmalar üzerine genelgeçer şeyler söyleyeceğim, çünkü bu ne benim mesleğim ne de araştırmamın asıl konusu. Az önce de dediğim gibi, bu örneği sosyolojik sınıflandırmanın kendine has özelliğinin ne olduğunu göstermek için kullanıyorum sadece. Botanikçiler, kendi kullandıkları sözcüklerle, az ya da çok doğal veya yapay sayılabilecek ölçütleri temel alarak sınıflar oluştururlar. Botanik ve zooloji iki büyük sınıflandırma türü ayrımı yapar –"sistemler" dedikleri yapay sınıflandırmalar ile "yöntemler" dedikleri doğal sınıflandırmalar arasında yaptıkları ayrımdan bahsediyorum– ve bu, sosyologlar için faydalı bir ayrımdır.

*Yapay* dedikleri sınıflandırmalar, az çok keyfî ya da kararlaştırılmış bir amaca göre seçilmiş bir niteliği ölçüt alır; seçim ilkesi, türlerin teşhisini kolay ve hızlı bir biçimde gerçekleştirmektir. İdeali, ivedilikle sınıflara ayırmak olduğu için, göz rengi gibi belli bir özelliği, gözle görülür bir niteliği göz önüne alırlar. Kandaki üre oranı gibi gözle görülmeyen, daha derin bir ölçüt aldıklarında, sınıflandırma işi çok daha zorlaşır.

*Doğal* sınıflandırmalar ise kullanışlı ama az çok keyfî bir ölçüte göre değil, "bir dizi" ölçüte göre yapılır. Organizma için arz ettiği gerçek önem sırasına göre bütün unsurları ölçüt alırlar. Doğal sınıflandırmalar, örneğin şekil, morfoloji, yapı, anatomi, işleyiş, fizyoloji, etiyoloji gibi çok sayıda temel niteliği dikkate alır. En doğal sınıflandırmalarsa, incelenen farklı ölçütler arasındaki bağıntıları dikkate alan sınıflandırmalardır.

Böylelikle birbirleriyle son derece bağıntılı ölçütler bütünü temelinde, "doğal" adı verilen sınıflar oluşturulmaktadır ("doğal" sözcüğü tehlikelidir ve sosyolojide sorunlara yol açar). Bu doğal sınıflar, şeylerin doğası üzerine veya Ortaçağ'da denildiği gibi, *cum fondamento in re* (yani "şeylerin kendi içindeki temel" üzerine) kurulur. Bu şekilde oluşturulan belli bir sınıfın tüm bileşenleri, kendi aralarında herhangi bir başka sınıfınkilere kıyasla daha fazla benzerliğe sahip olacak ve doğal bir sınıflandırma, gözlemlenen varyasyonun olası en büyük kesitiyle ilgili nitelikler bütününün arayışına yönelecektir. Sınıflandırma işini yapanların sorunlarından biri, "temel nitelikler"

dedikleri şeyleri, yani en belirgin ayırt edici özellikleri bulmaktır; öyle ki birbiriyle bağıntılı bu ölçütler bütününün önemli özelliklerinin tümü, bir bakıma saptanabilir olmalıdır. Belli bir sistematik [analiz] türü, tutarlı denilebilecek ölçütler evreniyle bu ölçütler arasındaki ilişkileri göz önünde tutarak sınıflandırmalar üretmek için faktöriyel analiz ve mütekabiliyet analizi yöntemlerini kullanır. Bu hatırlatma, konuyu bilenler için oldukça yüzeysel gelecektir ama benim açımdan sosyal bilimlerle kıyaslama yapmak için yeterli.

## Sınıflayan özneleri sınıflamak

Bir şekilde, söylenmiş olan her şeyi alıntılayabilir ve sosyolojinin hizmetine sunabiliriz. Sosyolog da tıpkı botanikçi gibi, kendi aralarında bağıntılı ölçütlerin arayışındadır. Öyle ki, tespit edilen farklılıklar evrenini yeniden üretmek amacıyla, yeterli sayıda ölçütten yola çıkarak bütün ölçütleri temellük etme peşindedir. Bu, örneğin benim, tüm bir ölçütler sistemini –ekonomik, toplumsal, kültürel, cins özellikleri– kapsayan "inşa edilmiş sınıf" kavramıyla[8] *Ayrım*'da yapmaya çalıştığım şeydi. Bu [çalışmada] mümkün olan en özet şekilde tanımlamaya çalıştığım (çünkü seçilen ölçütler sistemine kıyasla ek bilgi sağlamayan her ölçüt dışarıda bırakılmıştı) kendi aralarında birbirlerine bağlı ölçütlerden oluşan nihai bir sistemden hareketle, anlamamız gereken tutarlı farklılıkların tamamının ayırdına en eksiksiz ve en kısa yoldan varabilmemiz gerekir. Buraya kadar bir fark yok.

Bana göre asıl fark, kendi ölçütler sistemini ve taksonomisini, kendi sınıf bölümlemesini yapmak için kullanabileceği ölçütler içinde, sosyoloğun iki ölçüt kategorisiyle karşı karşıya kalmasıdır. Buna bir örnek: Ben Paris Üniversitesi'ndeki hocalar üzerine çalışıyorum; yaş, cinsiyet, eğitim verdikleri fakülte, *agregasyon*a sahip olup olmamaları, hangi sendikaya üye oldukları, "Que sais-je" dizisinden kitap yayımlayıp yayımlamadıkları, yayınevi olarak Klincksieck'i mi yoksa Belles Lettres'i mi tercih ediyor olmaları vb. ölçütler söz konusu.[9] Bu ölçütleri, gerçekliği bölümlemek için kullanılacak araçlar olarak değil de nesneler olarak ele aldığım andan itibaren, bu bölümlemeyi yaptığım araçlar arasında büyük bir fark olduğunu keşfederim. Örneğin "agrejeler"/"agreje olmayanlar", gruplara karşılık gelir. Bazı ölçütler, gerçeklikte [birileri tarafından] tesis edilmiştir (tesis etmek sözcüğü önemli, içinde "oluşum, kurma, temel atma"* anlamı vardır), bunlar gerçekliğin kurucu

---

8 Bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, (inşa edilmiş sınıf kavramı için özellikle s. 117-121).

9 P. Bourdieu'nün gönderme yaptığı araştırma, sonrasında *Homo academicus*, Minuit, Paris, 1984'te yayımlanacaktır. (Burada bahsi geçen hususlar için bkz. s. 17-33).

(*) Bourdieu'nün burada kullandığı sözcük "constitution"dur. Kuruluş, tesis etme, temel, oluşum anlamları dışında "temel yasa", "anayasa" gibi anlamları da vardır – e.n.

unsurlarıdır; gerçekliği parçalara ayırırlar ve bu parçalara ayırma olgusunun var olmasında parmağı olan insanlar vardır: Örneğin Agrejeler Birliği'nin tam yetkili bir başkanı vardır ve bu kişi tüm agrejeler adına konuşabilir.

Buna karşılık, feminist hareketten önce insanları erkek/kadın olarak ayırma, düşünüldüğünde, her ne kadar ikisi arasında bir süreklilik olduğu görülse ve cinsiyetlerarası ayrım toplum tarafından keyfî olarak yapılmış olsa da, istatistikçilere en az sorun çıkaran şey olmuştur. Oysa gerçek yapılara daha ayrıntılı nüfuz edebilmek için çok daha incelikli ayrımlar gereklidir. Diğer bir örnek, genel olarak istatistikçilerin üzerinde pek kafa yormadıkları yaş dilimleridir. (İncelenmesi gereken ilginç bir husus, sınıflandırıcıların sosyal konumları ile sınıflandırmalarının toplumsal özellikleri arasındaki bağıntıdır. INSEE'nin kullandığı tarzda bürokratik sınıflandırmalar, onları üretenler için fazla sorun teşkil etmez ama biraz kafa yorulduğunda çok büyük sorun çıkarırlar. Alphonse Allais, üç yaşından küçük bir çocuğa trenle seyahat indirimi uygulanıyor olmasıyla dalga geçiyor ve bir baba çocuğuyla birlikte onun doğum gününde seyahat ettiğinde ne olacak diye soruyordu; yoksa baba oğlunun üç yaşını geçtiğini beyan etmeli ve ek ücret ödemeyi talep etmek için acil durum fren kolunu mu çekmeliydi?[10] Mizahçılar sosyologların müttefikidir, çünkü gündelik rutinde gözümüzden kaçan soruları sorarlar.) Bir süreklilik arz eden tüm bu olaylarda, taksonomiler ve hukuki sınıflandırmalar, altında/üstünde, kadın/erkek diye böler atar. Hukuk, süreklilikleri keser, böler.

## İnşa edilmiş bölümlemeler ve gerçek bölümlemeler

Sosyolog, kullandığı sınıflandırmaların gerçeklikte tekabül ettiği statüyü, başvurduğu ölçütlerin hukuki statüsünü sorgulamadığında, iki sınıf türünü sürekli birbirine karıştırır. Sosyolojideki "tipolojiler"den çoğu, bir karışımın sonucudur; ki bence bu epistemolojik bir felakettir. Örnek olarak "kozmopolit/yerel" tarzı biçimsel karşıtlıklar ile gerçekliğe kök salmış ve gerçek bölümlemelerden kaynaklanan karşıtlıkları birbirine karıştıran üniversite öğrencileri üzerine bir çalışmayı anımsıyorum ("yol gösterici hoca" ile "kılını kıpırdatmayan hoca" arasında kurulan bir karşıtlığa dayalı olarak ortaya çıkan "*jet sosyolog*"*.[11] Bir başka deyişle, tipolojiler, genelde inşa edilmiş bölümlemeler ile gerçeklikten ödünç alınan bölümlemeleri birbirine karıştı-

10 Bkz. Alphonse Allais, "Un honnête homme dans toute la force du mot", *Deux et deux font cinq*, Paul Ollendorf, Paris, 1895, s. 69-72.

(*) "Jet sosyolog", sınıfta öğrencileriyle ilgilenmekten çok konferanslara katılmayı tercih eden hocalar için kullanılan bir ifadedir – e.n.

11 Bkz. Alvin W. Gouldner, "Cosmopolitan and locals: Toward an analysis of latent social rules", *Administrative Science Quarterly*, sayı 2, Aralık 1957, s. 281-307; ayrıca bkz. *Homo academicus*, s. 23-24.

rır. Yapısal antropolojinin ilk Amerikan taklitlerinin ortaya çıktığı dönemde Lévi-Strauss'un, mitolojiden ya da ritüellerden gerçekliğe devşirilen ("kuru/nemli", vb. gibi) karşıtlıklar ile tümüyle başka bir inşa, başka bir düşünce boyutuna ait olan (örneğin saf/saf olmayan tarzında, benim bile icat edemeyeceğim türden), oldukça karmaşık karşıtlıkları aynı potada eritiveren bir etnoloğun makalesini yorumladığını anımsıyorum. Sosyolojide kullandığımız sınıflandırmaların "ontolojik" statüsünü sorgulamamak, hiç de aynı gerçeklik statüsüne sahip olmayan bölümleme ilkelerini aynı kefeye koymaya sevk eder bizi.

Biyolojik sınıflandırmayla karşılaştırmaya geri dönecek olursam, sosyolojinin zaten sınıflandırılmış olan "şeyler"le karşılaştığını söyleyebilirim; bunlar bireyler ya da kurumlar olabilir. Örneğin, yükseköğrenim profesörlerini kurumlara göre sınıflara ayırmak istediğinizde, üniversiteler kategorisini ve büyük kurumlar kategorisini karşınızda bulursunuz. Genelde, bu sınıflamaları temellük etmek için seçilen araçlardan biri, bunların tarihine inmektir: Ne zaman ortaya çıkmış ya da ne zaman icat edilmişlerdir? Bu, bürokratik mi yoksa teknolojik bir yakın geçmiş icadı mıdır? İster kişiler isterse kurumlar söz konusu olsun, sosyologların nesneleri zaten halihazırda sınıflara ayrılmış olarak karşımıza çıkar. Belli sınıflara mensup olduklarının göstergeleri olan ve gündelik hayatta sınıflara ayırma işinin ne olduğuna dair bize bir emare sunan isim ve unvanların taşıyıcılarıdırlar. Eğer sosyoloğun karşılaştığı [nesne] zaten sınıflanmış haldeyse, bu durumda, sınıflara ayıran öznelerle işimiz var demektir.

Gündelik hayatta, bir kurum (ya da bir birey) asla "şey" olarak karşımıza çıkmaz –hiçbir zaman kendiliğinden ve kendisi gibi görünmez–, hep birtakım niteliklerle donanmıştır, zaten nitelikleri önceden belirtilmiştir. Örneğin, nasıl derler, *ès qualités** hareket eden biri (Bana son derece derin bir sosyal felsefe içeriyor gibi görünen bu deyime daha sonra tekrar döneceğim), bir kürsü profesörü, bir din adamı, bir devlet memuru; kıyafet, markalar, nişanlar, rütbeler vb. türünden, incelenen toplumsal failin taşıdığı her türlü işaret yoluyla ayırt edilebilecek sosyal özellikler ve sosyal niteliklerle donanmış olarak karşımıza çıkar. Bu işaret ya da etiketler; ün, belagat, konuşma zarafeti, kurallara uygun telaffuz gibi, tamamen bedenselleşmiş, yani neredeyse görünmez hale gelmiş de olabilirler... Bu son derece önemli: Bedenselleşmiş özellikler neredeyse görünmezdir, neredeyse doğaldır. (İşte bakın, burada doğal sınıflandırma tekrar karşımıza çıkıyor). Bu özellikler, toplumsal öngörülerin temeli gibi işlev görürler. Amacım sadece soru sormak-

(*) Hukuk alanında, bir hukuki davada ya da sözleşmede bir kişi ya da kurumu temsil yetkisine sahip kişiyi vurgulamak için kullanılır. Bu anlamda, bu kişi ya da kurum adına hareket edebilir – ç.n.

ken erkenden cevaplara da geçiyorum, ama toplumsal yaşamın mümkün olmasının nedeni, tam da sınıflara ayırmaktan vazgeçmememizdir, yani (sadece toplumsal anlamda değil) ele aldığımız, konu edindiğimiz kişiyi de içinde sınıfladığımız sınıfla ilgili hipotezler üretmekten vazgeçmememizdir. Nasıl derler, "İşimiz kiminle, bunu bilmek gerekir". Bu özellikler çok daha görünmez olabilir ve bunları taşıyan kişinin dışında da olabilir: İki kişi arasında cereyan eden bir durumda ya da ilişkide de bu işaretleri bulabiliriz; örneğin saygı ifadeleri gibi... "Saygı" sözcüğünde algılar devreye girer ve sınıflandırmaya temel teşkil eden özellikler, kendilerini diğer insanlara dayatan ve belli bir tür bakışı gerektiren ve böylelikle de uygun davranışın sergilenmesini dayatan özelliklerdir.

Gündelik hayatta, failler sınıflara ayırırlar. Yaşamak için sınıflamak gerekir ve Bergson'un "Ottur, ekseriyetle otçulları çeken"[12] cümlesini taklit edecek olursak, toplumsal öznenin ilişki kurduğu kişi genelde "öteki"dir. Başka bir deyişle, işimiz toplumsal kişilerledir; yani atanmış [*nommées*] ("atanmış" sözcüğünü düz anlamda, yani "Cumhurbaşkanı [şu kişiyi] atadı..." anlamında almak lazım), bir isim tarafından belirlenmiş, onları belirlemekle kalmayıp aynı zamanda oldukları şey yapan bir isim tarafından *tesis edilmiş* kişilerledir işimiz. Bu konuya tekrar döneceğim.

Anlamanız için, oldukça açıklayıcı bulduğum "atfetme" [*attribution*] benzetmesine başvuracağım. "Nitelik atfetme üzerine kurulu yargı" deyişindeki "nitelik atfetme" sözünün, sanat tarihi geleneğinde son derece açık bir anlamı vardır: Bir tabloya, bir sanatçıya bir isim/sıfat verme işidir bu. Bir esere atfedilen sanatçıya göre, eserin algılanışının sadece öznel değil nesnel [anlamda da] değişeceği ve nesnel olarak piyasa değeriyle ölçülebilir algılanışının da değişeceği bilinir. Bazı amatörlerin ya da profesyonellerin son derece önemli toplumsal etkileri olan üstün sınıflandırma yetkileri vardır – üçüncü sınıf bir Hollanda resminin niteliğini değiştirebilme gücüne sahiplerdir. Toplumsal dünyada geçerli olan bazı sınıflamalar da bu türdendir. Örneğin Bakanlar Kurulu tarafından yapılan devlet memuru atamaları, hukuki yaptırımı olan yürütme edimleridir ve birçok somut sonuç doğurabilir: saygı göstergeleri, maaşlar, emeklilikler, kesintiler, tedaviler vb., yani kelimenin en geniş anlamıyla her türlü toplumsal muamele... Demem o ki, toplumsal dünyada maruz kaldığımız sınıflamalar, inşa edilmiş şeyler halinde sosyoloğun karşılaştığı nitelikler, bir anlamda o şeyin özelliklerini de beraberinde üreten adlandırmalardır ve o şeye bir statü yüklerler.

---

12 Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Alcan, Paris, 1903, s. 173. Bu ifade üzerine ayrıca bkz. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, s. 180. [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, YKY, İstanbul, 2010].

Bu ilk konuyu daha bütünlüklü örneklemek için Nicolas Ruwet'nin yakın bir tarihte tekrar yayımlanan *Grammaire des insultes et autres études*[13] [Hakaretin Grameri ve Diğer Çalışmalar] kitabındaki bir makaleden hızlıca bahsetmek istiyorum. Özünde farklı bir araştırma sahasından hareketle, aynı soruları tekrar soracağım (asıl niyetim disiplinlerarası sınırların ne kadar da kurgusal olduğunu göstermek... Söyleyeceklerim, insanların, uğruna kıran kırana savaştıkları sosyoloji, pragmatik, dil sosyolojisi, dilbilim vb. arasındaki bazı ayrımların ne kadar boş olduğunu örnekleyecek).

Bu makalede Nicolas Ruwet, Milner'in hakaretlerden bahseden bir metnine[14] ve "niteleyici isimler" dediği şeye cevap verir. Nitelik ifade eden bu isimler, Aristotelesçi mantığın tipik olarak *kategorem* (kategoriler) dediği şeydir. *Kategorem*, *katégoreisthai* sözcüğünden gelir; bu sözcük etimolojik olarak "alenen itham etmek"[15] anlamındadır; yani tam anlamıyla hakaret mevzusuyla karşı karşıyayız. Bir kategori, bir *kategorem*, açıkça ve kamusal olarak itham etmedir. "Alenen, kamusal olarak" ifadesi hayati öneme sahip: İfşa edilmesine cesaret edilemeyen, utanç verici ithamların aksine burada "utanç uyandırmayan", "kişiye yakışan" anlamında... Yani *kategorem*, onaylanma ya da reddedilme riskini göze alan aleni ve kamusal bir ithamdır. Ruwet, cevabında, birisine "aptal" dediğimde aslında bunun beni bağladığını, oysa birisine "profesör" dediğimde fazla bir risk almadığımı vurgular. (Fakat solcu bir entelektüel "Sen sadece bir profesörsün!" dediğinde bu yine bir hakarete dönüşebilir!). O zaman "niteleyici isimler", sınıflandırıcı olmayan "jandarmalar" ya da "profesörler" gibi cins isimlerden semantik olarak ayrışır. Ruwet, metnin ilerleyen kısımlarında, "profesörler" ve "jandarmalar" gibi sözcüklerin "kendilerine has 'potansiyel bir göndermesi'" olduğunu, "'mensupları ortak nesnel özelliklerle tanınabilir olan' bir sınıfa" gönderme yaptığını yazar.[16]

---

13 Bkz. Nicolas Ruwet, "Grammaire des insultes", *Grammaire des insultes et autres études*, Seuil, Paris, 1982, s. 239-314 (ilk basımı: "Les noms de qualité en français. Pour une analyse interprétative", C. Rohrer (ed.), *Actes du Colloque franco-allemand de linguistique théorique*, Niemeyer, Tübingen, 1977, s. 1-65).

14 Jean-Claude Milner, "Quelques opérations de détermination en français. Syntaxe et interprétation", doktora tezi, Université de Paris VII, 1975. P. Bourdieu hakaretin analizini daha daraltılmış olarak *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, özellikle s. 71-72, 100'de ele alır. Yeniden basımı için bkz. *Language et pouvoir linguistique*, Seuil, Paris, 2001, s.107, 111, 128, 156, 180, 307, 312.

15 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bir sonraki derse bakınız.

16 Tam alıntı şöyle (N. Ruwet, "Grammaire des insultes", s. 244): "Birincilerin kendine özgü bir 'potansiyel göndermesi' varken ikincilerin yoktur. *Profesör, jandarma* vb.'nin potansiyel göndermesi, 'üyeleri ortak nesnel özelliklerle tanınabilir [olan] bir sınıfa' işaret eder." (Milner, 1975, s. 368).

Kestirmeden gidelim; *census* [sayma (*recensement*) kategorisi] üzerinde bir uzlaşma [*concensus*] vardır. Bir jandarmayı jandarma olarak düşünme noktasında herkes hemfikir olacaktır; oysa benim aptal dediğim birinin aptal olduğunu düşünme konusunda herkes aynı fikirde olmayacaktır. Bunun bir istisnası vardır ve dilbilimci bunu unutuverir: Diğerlerinin aptal olduğunu söylemeye yetkim varsa, örneğin bir profesörsem (*gülüşmeler*), bu durumda bunun belli toplumsal sonuçları olacaktır. (Ortalığı karıştırayım diye "profesör" dedim ama psikiyatr da diyebilirdik... ki bu daha beter.) Ruwet, Milner'in "niteleyici isimler"iyle, diyelim ki meslek isimleri arasında yaptığı ayrımı reddediyordu. Bunun sözcük düzeyinde bir ayrım olmadığını söylüyor ve semantik düzeyde Milner'in analizlerine itibar etmemek gerektiğini ileri sürüyordu. Dilbilimsel tartışmayı bir kenara bırakıyorum ama gözler önüne serdiği, bence hayati olan soruyu benimsiyorum: Austin'in edimseller hakkındaki ünlü metni benim için hep çok önemli olmuştur.[17] Bu metin, tıpkı tüm toplumsal nesneler gibi biz sosyologlar da sözcüklere alışık olduğumuzdan, içinde olduğumuz [dogmatik] uykudan beni kısmen uyandırdı. Sözcüklerin gündelik kullanımının bizlere dayattığı rutine şaşırmıyoruz artık.

Aynı şekilde Austin, bir edim sergileme iddiasındaki söyleme dair sorgulama yapmayı tüm canlılığıyla geri getirmiştir (hakaret bunun özel bir durumudur); aynı şekilde Milner ve Ruwet arasındaki tartışma, ele aldığı sınıfların birer *kategorem* olduğunu –ki bunlar arasında hakaret de vardır– unutabilecek bir sosyoloğu uyandırması açısından da övgüye değerdir. Sosyolojik analizde sıkça karşılaşılan bir sorundur bu. Örneğin gündelik yaşantının hakaret içeren *kategorem*lerinden bazılarını kullanmak zorunda olduğunda, sosyolog tırnak işaretlerine başvurur (tıpkı hakaret içeriyormuş gibi algılanabilecek açıklamaları aktarırken *Le Monde* gazetesinin yaptığı gibi). Sosyolog sadece söyleyeni bağlayan, yaptırım gücü olmayan, gayriresmî bir *kategorem* olarak hakaret ile karşılaştığında, sözcüğü tırnak içine alarak mesafe koyar; ancak profesör sözcüğüne tırnak koymaz, çünkü toplumsal düzenin kendisini onayladığını bilir.

Milner'den alıntılıyorum: "Üyeleri ortak nesnel özelliklerle tanımlanabilir olan, 'ahmak', 'alçak' vb. sınıflar yoktur; onlara atfedilebilecek tek ortak özellik, kendilerine yönelmiş bir konuşmada, onlara bu hakareti ediyor olmamızdır."[18] Bunlar edimsellerdir, hakaret edimselleridir. İlginç olan şey, "ahmak" sözcüğünün kendisinin söz konusu mantık içinde kalıyor olması-

17 John Austin, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris, 1970 [1962]; yeniden basımı: "Points Essais", 1991. [*Söylemek ve Yapmak. Harvard Üniversitesi 1955 William James Dersleri*, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009]. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*'de (yeniden basımı: *Language et pouvoir symbolique*, s. 108-110 ve 161-169'da) Austin'in tezlerini tartışmaktadır.

18 J.-C. Milner, "Quelques opérations de détermination en français. Syntaxe et interprétation", s. 368, akt. N. Ruvet, "Grammaire des insultes", s. 244.

dır: "Ahmak" [*idiot*], *idios*'tan gelir ve "kişiye özel, kişiye dair" demektir. Ahmak, bunu yapmak için hiçbir yetkisi olmamasına rağmen, herhangi birine, herhangi bir şeye hakaret eden kişidir. O, kişiye özel bir dünyaya, arkasında duracak kimsesi olmayan birinin sonsuz yalnızlığına hapsolma riski taşıyan kişidir. Bir sözcüğü söyleme yetkisi tanınmış bir kişinin ifade ettiği ve sözlerinin eyleme dönüştüğünü görme şansının büyük olduğu, amacına ulaşmış edimsel bir sözcenin tersidir bu. Bir başka deyişle, hakaret edenin dile getirdiği sınıflandırmaların [kişiye] geri yöneltilme olasılığı vardır. Hakarete karşı olağan karşı cevap şudur: "Siz nesiniz peki!?" Ahmağa geri döner hakaret... Çocukların dediği gibi: "Asıl sensin ahmak!" Başka bir deyişle, sadece söyleyeni bağlayan, bir bakıma söyleyenin hanesine yazılan sınıflandırmalar vardır. Eğer o sözü ağzına alan kişi bir *auctoritas*'a [yetki] sahip peygambervari biriyse, yetkisi hakkında bir şüphe yoksa, yaptığı sınıflandırmayı karşısındakine dayatabilir. Ancak bu tür durumların dışında, bu sözcüğü söylemek, sadece onu ifade eden tekil öznenin kendi kendisine hak gördüğü bir şeyse, bu anlam dayatma edimi ahmakça bir iş gibi görülmeye mahkûmdur.

Bir sonraki derste hakaretin mantığı ile bilimsel sınıflandırmanın mantığının, toplumsal evrende bir sınıflandırmanın ne olabileceğine dair iki uç kutbu nasıl teşkil edebileceğini göstermeye çalışacağım.

# 5 Mayıs 1982

Kurucu edim – Hakaret, sihirli bir davranış – Bireylerin kodlanması – Gerçekliği parçalara bölmek – Sosyoprofesyonel kategoriler örneği

Nicolas Ruwet, argümantasyonunda Milner'in önerdiği niteleyici isimler ile basit isimler arasındaki ayrımı kabul etmenin, özünde semantiğin bu soruna yapabileceği katkıyı görmezden gelmek anlamına gelebileceğini vurgular. Milner'e karşı çıkarak, "profesör" ya da "jandarma" gibi sınıflayıcılar ile sınıflayıcı-olmayanlar arasındaki ayrımın, uç örneklere dayandığını belirtir. Ruwet, bir ucunda "profesör" ve "jandarma", yani meslek isimleri, diğer ucunda ise "ahmak" ya da "alçak" gibi hakaretler bulunan bir dizinin uç kutuplarını seçtiği için Milner'i eleştirir. Milner, "ahmak" ya da "alçak" ifadelerinin, rastgele bir konuşmacı topluluğunun üzerinde mutabık kalabileceği, açıkça tanımlanmış sınıflara gönderme yapmadığında ısrarcıdır. Dolayısıyla, hakaret eden kişi, bir bakıma kendi sınıflandırması karşısında savunmasızdır ve bu sınıflandırmanın tek kefili kendisidir. Bir başka deyişle, hakaret eden kişi, çok büyük riskler alan bir sınıflandırıcıdır.

Hakaret sorununu her ne kadar derinlikli irdeleyebilecek olsam da daha ileri gitmeyeceğim. Bu örnekte beni ilgilendiren şey, sosyologların ve diğerlerinin genellikle unuttukları bir şeyi, yani sınıflandırma sorunlarının salt ve zorunlu olarak bilgi sorunları olmadığını hatırlatması... Hakaret, tipik olarak sınıflandırıcının kendisinin, kendisi hakkında tüm bildikleriyle müdahil olduğu şu bildiğiniz pratik sınıflandırmalardan biridir; kişi, bir bilme edimini gerçekleştirme duygusuna sahip olmaksızın risk alır. Bu tür bir *in vitro* gözlem önemlidir çünkü genelde sosyologların, örneğin anket uyguladıkları kişilerden sınıflandırıcı olmalarını istediklerinde ürettikleri gözlemlerin zıddıdır. Nesnelerinden, yani anket yaptıkları kişilerden kendilerini sınıflandırmalarını isteyen şu meşhur, hepsi birbirine benzeyen, onaylanmış sosyolog

anketlerinden getirebilmek isterdim (üzücü olan şu ki, kötü şeyleri bazen çöpe atıveriyoruz ama belge olarak aslında ne kadar da önemliler). Sosyolog bir bakıma bilimsel analizin nesnesinden [...] kendisini sınıflandırmasını istemek için toplumsal dünyanın profesörü statüsünü konuşturur: "Hangi sınıfa mensup olduğunuzu düşünüyorsunuz?", "Sizce kaç sınıf vardır?", "Eğer toplumu beş sınıfa bölecek olsak, siz hangisinde olurdunuz?", "Orta sınıfa mensup olduğunuzu düşünüyor musunuz?" Bu durumda, insanların verdikleri cevaplar da pek matah olmaz: Ahmakça bir sorudan kurtulmak için, tam da ahmak görünme olasılığımızı en aza indiren bir cevap veriveririz. Burada, sosyologlar açısından önemli bir bilgi olduğu için söyleyeyim: Ankete katılanların sosyoloğa ahmak olduğunu söylemesinin yüzlerce yolu vardır ama genelde çok nazik ve son derece yumuşak davranırlar.

Hakaret sorunu, gündelik hayatta sınıflandırma işleminin pratik bir işlem, yani belli amaçlara yönelmiş, amaca yönelmiş kişiyi taahhüt altına sokan bir işlem olduğu hissini uyandırır. Daha önce belirttiğim ve hakaretin kendine has bir retoriği olduğunu gösteren, çocukların "Sensin o!" cevabındaki gibi, yargıda bulunanın bizzat kendisini yargılamaya açtığı riskli bir işlemdir. Bu türden bir simgesel mücadele (hakaret bunun bir anına tekabül eder) bizlere –ki bunu akıldan çıkarmamak gerektiğini düşünüyorum– sınıflara ayırma meselesinin sadece entelektüel bir mesele, yargı meselesi olduğunu düşünen bilim insanlarının, araştırmacıların tahayyül ettiği gibi olmadığını hatırlatıyor.

## Kurucu edim

Ruwet'nin düştüğü bir nottan istifade ederek biraz daha açayım: "'*Sen bir ahmaksın*' ifadesi," diyor Milner, "öyle görünse de aslında '*Sen bir profesörsün*'le koşut değildir [...]. Bu ilk cümle, ikincisinden farklı olarak, sırf sözcelemesiyle bile gerekli pragmatik etkilere sahiptir: Bu bir hakarettir." [Milner'in] edimsellerle kurduğu yakınlık bundan kaynaklanır. "Sen bir profesörsün" gibi bir cümlenin doğal sayılacağı (daha ziyade istisnai) durumları düşündüğümüzde, bu cümlenin aynı zamanda, örneğin "Seni profesörlüğe atıyorum" gibi bir anlama gelebileceğini, (hakaret içermeksizin) "edimsel" bir düzeyinin de olabileceğini kaydedelim.[1] Bu not, bir hakaret teorisi geliştiriyor olsaydım, söyleyeceklerimin merkezinde yer alırdı. (Dilbilimcinin benim için merkezî olan bir şeyi laf arasında not düşüvermesi bence ilginç: Bu durum, komşu disiplinler arasındaki ilişkileri, birbirini neredeyse tamamıyla reddeden bakış açıları arasındaki ilişkileri oldukça iyi açıklıyor.)

"Sen bir alçaksın!" cümlesi, "Sen bir profesörsün" cümlesiyle eşdeğer bir statüye sahip olabileceği için bu not bence önemli; ancak elbette "Sen bir pro-

1 N. Ruwet, "Grammaire des insultes", s. 302, not 14.

fesörsün" ifadesinin özel bir durumda kullanılması şartıyla... Gerçekte profesörle senli benli konuşulmaz. Birini profesör ilan etmek için, bazı Amerikan üniversitelerinde yapıldığı gibi kişiye bir belge verilir, kendine özgü kodları olan bir törenle profesörlük görevini icra etme hakkını veren bir unvan bahşedilerek "Profesörlüğe atandınız" denir. Bir atama edimi dahilinde, "Sen bir profesörsün" dendiğinde, kurucu bir edim gerçekleştirilmiş olur. Eğer ilk anlamıyla alacak olursak, Ruwet'nin düştüğü not, hakaretin ("Sen bir ahmaksın!") ve atamanın ("Sen bir profesörsün") aynı sınıfın iki unsuru olduğunu belirtiyor. Yani "kurucu edimler sınıfı" diyeceğim atama edimleri sınıfıdır bu. [Kurucu edimler] birine bir şey ifade ettiğiniz edimlerdir; elbette "ifade etmek" sözcüğü hem iletişim ediminin eşanlamlısı olarak dilbilim teorisindeki anlamıyla (jestlerle "şunu ya da bunu ifade ediyorum"), hem de sizi, olduğunuzu söylediğim şey olduğunuz konusunda "uyarıyorum", bunu "buyuruyorum", "emrediyorum" anlamında... Bunun, edimselin doğru bir tanımı olduğunu düşünüyorum. (Edimsel sözcüğünün farklı anlamları arasında kaybolmayacağım; şimdilik, uzunca bir süre kontrolü onda kaldığı ve dilbilimcilerin söz cambazlığına kurban gitmediği dönem Austin'in bu sözcüğe başta verdiği anlamı benimseyeceğim. Geçici önermelerimi çok basit bulabilecek olanlar için bunun altını çiziyorum.) Yani itibarsızlaştırma ve atama, pozitif ya da negatif biçimde "kurucu" diyebileceğimiz edimlerle aynı sınıfa ait olacaktır. Pozitif kurucu edimler, örneğin kişiyi bir mevkiye layık olarak tayin etmektir. Negatif kurucu edimler (azil ya da aşağılama demek daha doğru olurdu), kendisine verilen saygınlığı birinden geri almakla ilgilidir. Sataşma ya da hakaret, bizzat kendisi de geniş anlamda pozitif veya negatif kurucu edimlerin alt sınıfı olan bu aşağılama edimlerinin bir alt sınıfı olabilirdi.

Bu örnekler yardımıyla irdelemek istediğim meselelerden biri, bu edimler aracılığıyla bir birey ya da bir grubun ya da genellikle bir grup tarafından yetki verilen bir bireyin, bir başka bireyi ya da şeyi, özel, atanmış olarak tayin ettiği bu edimlerin neler olduğu meselesi... Oldukça genel olan bu soru önemli; sınıflandırma sorununda bunu göreceksiniz, çünkü sosyolog, nesnesine bakarken sık sık kurulmuş, sınıflandırılmış bireylerle karşılaşır. Sosyolojinin zorluğu, geçen gün söylediğim gibi, sosyoloğun üzerinde çalıştığı toplumsal faillerin önceden sınıflanmış olmasından kaynaklanır ve bu nedenle sosyolog, işinin sınıflara ayrılmış insanlarla olduğunu bilmelidir. Bunun önemli sonuçları olduğunu göreceksiniz.

Tekrar ediyorum, ilk dönem Austin'indeki anlamında, eğer hakaret, kurucu ritüel olarak görülen edimseller sınıfına ait ise, bu durumda itibarsızlaştırma, bu kurucu ritüel sınıfının içinde özel bir yere sahiptir. Ruwet'nin bir notu, her ne kadar sosyoloji yapıyor olmasa da, onun bunu sezdiğini gösteriyor. (Bana kalırsa, dilbilimsel analiz ve özellikle de pragmatikle uğraşıldığın-

da bunun farkında olunması daha iyi olurdu ama Ruwet farkında olmadan hep sosyoloji yapıyordu.) Ruwet, hakaretin [onu ifade eden kişiyi] yargılanmaya açık hale getirdiğini vurgular. Bu [hakaret eden] kişi risk alır. O halde hakaret, Amerikalı bir etnometodolog olan Garfinkel'in, bir subayın apoletlerinin sökülmesiyle sonuçlanan bir ritüelin analizini yaptığı makalesinde betimlediği itibarsızlaştırma ritüelleri sınıfı içinde bir özgüllüğe sahiptir.[2] Resmî olarak itibarsızlaştırma ritüeli, sadece resmî bir şahıs tarafından yapılabilir. Rütbeyi sökmek için general olmak, rütbeli olmak gerekir denilebilir; oysa sokakta bir sürücüye hakaret etmek için sıradan bir *idios* (ἴδιος), sıradan bir şahıs olabilirsiniz. “Sen bir ahmaksın!” diyerek, “Ben tikel bir kişiyim ve kendimi tehlikeye atıyorum” derim. Bu durumda hakaret ya da aşağılama, özel bir ritüele, *idios*'a (ἴδιος), tekil bir ritüele, sadece söyleyeni bağlayan bir ritüele gönderme yapar. Etnoloji bu tarz ritüelleri iyi bilir: Mesela gece yarıları, gizli saklı biçimde, genelde cinsiyetlerarası işbölümünün kötü rolü kadınlara yüklediği toplumlarda, kadınlar tarafından yapılan aşk büyüleri gibi. Ve bu özel ritüeller, tüm grup tarafından, en azından tüm grubun huzurunda ve grup tarafından yetki verilen biri tarafından, yani grup adına konuşma yetkisi olan, grup adına bir aşağılama edimi gerçekleştirmeye yetkili biri tarafından yapılan, kamusal, resmî ritüellerin tersidir.

Geçen gün, Heidegger'in hatırlattığı “kategori” sözcüğünün etimolojisinden bahsetmiştim. Kategori, “aleni şekilde itham etmek” anlamına gelen *katégoreisthai*'den gelir ve bizim bahsettiğimiz şu uluorta itham eden kişi gelir aklımıza.[3] Herkesin içinde, aleni şekilde birini itham eden kişi, sınıflandıran biridir ve “Şu kadar yıla mahkûm edildiniz”, “Sürüldünüz” vb. der ve yaptığı sınıflama kesin hüküm içerir. Tüm grubu temsil eden ve grup nezdinde onun adına kararını açıklayan, aleni şekilde hükmünü açıklayan kişi karşısında, suçlanan şahıs tartışmaya giremez. O nesnel olarak yaftalanmıştır, yani damgalanmıştır; oysa sıradan bir şahıs tarafından can sıkıntısını tatmin etmek için sınıflanan kişi, buna karşılık verebilir.

Sınıflara ayırma meselesinin ardında, sınıflama yapma işinde, sınıflamayı yapan kişi tarafından üstlenilen, son derece temel bir yetki meselesinin yattığını görüyoruz. Hakaret analizi bir dizi soru sormayı sağlıyor: Sınıflamalar pratik sınıflamalar olabilir; en küçük, en gündelik, en sıradan bir pratikte bile sınıflandırma edimleri sergileyebiliriz. Bu sınıflandırmaların, bilim insanının yaptığı sınıflandırmalarla olan ilişkisini sorgulamak lazım: Bu sınıflan-

2 Harold Garfinkel, “Conditions of successfull degradations ceremonies”, *American Journal of Sociology*, sayı 61, 1956, s. 420-424.

3 Heidegger, *katégoria*'nın “aleni şekilde itham etmek” (ya da daha açık olarak “agora'da suçlamak”) anlamına gelen *kata-agoreuein*'dan geldiğini vurgular. Bkz. “Ce qu'est et comment se détermine la *Physis*” (1958), *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, s. 199-200.

dırma edimleri, onu kendinde hak gören otoriteyi sorunsallaştırır ve böylece de sosyoloğu, bu sınıflandırmaların yol açtığı yetki meselesini ele almaya sevk eder. Başka bir deyişle, sınıflara ayırma meselesini sorguladığımızda, belli bir otorite sorununun işin içine girdiğini bilmemiz gerekir. İşte hakaret örneği bize bunu hatırlatıyor.

Hakaret ya da aşağılama analizi biraz daha derinleştirilebilir (benim konum bu değil, ama her iki sözcüğün tam anlamıyla eşanlamlı olup olmadığını görmek ilginç olurdu...). Bu mantıkla bakıldığında, aşağılama bir teşebbüs ya da bir hak iddiası gibi görünür – Ducrot, edimseller meselesinde, bir otorite uygulama konusundaki hak iddiasından bahseder.[4] "Hak iddia etme" tabiri ilginçtir, çünkü psikolojik çağrışımları vardır. Yani hakaret, sadece sahibini bağlayan, ama nasıl denir, kişiyi ağzını burnunu dağıttırma derecesinde bir tehlikeye atan, sihirli bir atama edimiyle (*sihir* konusuna tekrar döneceğim) azletmek için –ki bu *tesis etme, kurumsallaştırma* işinin tersidir–, saf dışı bırakmak için, itibarsızlaştırmak için bir teşebbüs ya da hak iddia etme olarak karşımıza çıkar (itibarsızlaştırmak [*discréditer*], içinde "inanç" [*croyance*] olan önemli bir sözcüktür: İtibarsızlaştırmak, ortak inancın kişiye atfettiği şeyi ondan geri almak anlamına gelir). Bir hakaret uğruna, hakarete uğrayan insan canını bile tehlikeye atabilir: Örneğin namus olgusunun önemli olduğu bir toplumda, hakarete uğrayan kişinin annesine yapılan bir hakaret, hakareti eden kişinin hayatına mal olabilir. Yani oldukça ciddi konular bunlar... Ve hakaretten hareketle, (genellikle daha ziyade retorik ve ritüeller açısından karşımıza çıkan) bilim insanı ve politikacı arasındaki ilişkiler meselesini ele alacak olursak, özünde bilimsel bir sınıflandırmanın, bilimsel bir özne olarak sahibini bir hayli bağladığını ve siyasi özne olarak hemen hemen hiç bağlamadığını daha iyi görebileceğimizi düşünüyorum.

## Hakaret, sihirli bir davranış

O halde hakaret sihirli bir davranış olarak tanımlanabilir – ki bunlar daha sonra tekrar değineceğim özellikler... Eğer bir edimsel olduğunu kabul edersek, hakaret hakkında söylediklerim, tüm edimseller için de geçerli olabilir: Bu, beddua ya da kutsamada olduğu gibi, aslında eylemde bulunmadan eylemde bulunmayı, edim gerçekleştirmeden bir eylemde bulunmayı, simgesel olarak eylemde bulunmayı amaçlayan, sihirli bir davranıştır. İkincisi, kişinin bireysel olarak yaptığı sihirli bir davranıştır. İtibarsızlaştırma ritüelinin aksi-

4 Oswald Ducrot, "Genç bir kızın 'namusunu lekeleyen' ve bunu 'telafi etmesi' gereken oğluyla konuşan bir annenin, 'Bu kızla evlenmek zorundasın' repliği" örneğine gönderme yaparak, "belli bir güce sahip olmaktan kaynaklanan bir kendini beğenmişlikten" bahsediyor. (Oswald Ducrot, "Illocutoire et performatif", *Linguistique et sémiologie. Travaux du Centre de recherche linguistiques et sémiologiques de Lyon*, sayı 4, 1977, s. 36.

ne, bu sihirli davranışın kurumsal bir teminatı yoktur, ne bir izne ne de bir otoriteye bağlıdır; tıpkı başka tür bir sınıflandırma biçimi olan beğeni yargısı gibi... Beğeni [*goût*] yargısı genelde bir beğenmeme, tiksinti [*dégoût*] ifade eden yargıdır. Genelde "Beğenmiyorum" dediğimde, aslında diğerlerinin beğenilerinden hoşlanmadığımı söylemiş olurum. Haftalık dergilerinizin ya da gazetelerinizin moda sayfalarında ya da beğeni yargısının geçerli olduğu herhangi bir sayfasında bunu test edebilirsiniz. Beğeni yargısı neredeyse hep dolaylı olarak beğenmemeyi ifade eden bir yargıdır. Hakarette olduğu gibi, muhatabını bağlar; sınıflama yaparak kendini sınıflandıran ifade sahibinin saygınlığını lekeler. Aynı şekilde hakaret de, saldırarak kendini açık hedef haline getiren hakaret sahibini bağlar. Yani bu sihirli eylem, örneğin savcının yaptığı gibi bir resmî azil ya da meşru suçlama ritüeline ters düşecek özel bir edimdir.

Üçüncü olarak, hiçbir kurumsal güvence olmaksızın kişinin kendi adına yaptığı bu sihirli davranışın bir gücü vardır (Austin'in ve ondan sonra da dilbilimcilerin edimsözel [*illocutionnaire*] güç, söyleme kazılı güç dedikleri bu meseleye geri dönmek gerekecek). Bu simgesel edim, kısmen (evet kısmen, çok cüzi düzeyde) biçime bağlıdır. Ne gariptir ki, edimsellerden bahsettiklerinde, okuduğum dilbilimciler (ki az buz okumadım), hakaretin toplumsal gücünün, yani dendiği gibi hedefine tam isabet ettiği seviyenin, onun biçimine bağlı olduğunu unuturlar. Jacques Cellard'ın tarihsel kökenleriyle birlikte halk deyimlerini ele alan *Ça ne mange pas de pain* başlıklı kitabından bir örnek vereyim.[5] Hepinizin büyük ihtimalle bildiği geleneksel bir hakaretten bahsediyor: "*Char*'ını [sabanını] durdur, Ben Hur!". *Char* sözcüğünün "c-h-a-r" olarak anlaşıldığı bu hakaretin, "charrier"den gelen ["alay"], "Arrête ton charre"ın ["dalgayı bırak", "kısa kes"] dönüşmüş bir hali olduğunu gösteriyor.* Bütün etnologların tespit ettiği, halk ağzında oldukça klasik bir dönüşümdür bu: Deyimler yüzyıllar boyu var olmaya devam ederler ve korunmalarının koşulu olan daimi bir dönüşüme maruz kalırlar. Artık bu sözcüğü "charre" değil de "char" olarak anlıyoruz. Evet, dönüşüm normal, ama hakaret eden kişi, gülenleri kendi tarafına çekmek ister; yani hakaretine güç katmak ister ve bu güç sadece izleyiciler grubundan geleceği için de hakaretin *biçimi* üzerinde oynaması gerekir: Mesela "*Char*'ını [sabanı] durdur, Ben Hur!" deyişini sözlerimize ekleyerek, bir tür sahte, biraz saçma, popüler çevrede eskimiş bir gönderme yapar, ama bir tür tersinden barbarlık, zarif bir barbarlık ortaya koyarız. Bir güce esas teşkil eden bir suç ortaklığı yaratırız.

Hakaret ve sataşma üzerine söylediklerim, uzmanların ilkel toplumlar-

---

5 Jacques Cellard, *Ça ne mange pas de pain, 400 expressions familières ou voyoutes de France et du Québec*, Hachette, Paris, 1982.

(*) Bourdieu burada bir sözcük oyunundan bahsediyor ve "char" ile "charre" arasında ses benzerliğinden kaynaklanan bir hakaret deyişini anlatıyor – ç.n.

da ozanların rolü hakkında söyledikleriyle aynıdır. Hakaret hakkında bunu söylemek garip, ama popülizm yapmadan, burada poetik yaratımla aynı ilkeye sahip popüler bir yaratım söz konusu diyebilirim ve burada şahsi olmayan, müşterek, herkesin bildiği bir konuda, şahsi bir nitelik taşıyan ama tabii grubun normlarına uygun bir varyant üretilir. İlkel denilen toplumlarda ozan, herkesin bildiği bir deyişi kendine mal etmeyi bilen kişidir (Yunanlarda, yüzyılları aşarak bugüne ulaşan ve ufak bir değişiklikle her seferinde yeniden kullandığımız [Keoslu] Simonides'in bir mısrası olabilir bu).[6] Ozan, yeri geldiğinde, şimdiki zamana uyarladığı ve dinleyicilerin onayını alan, yani onları mutlu eden bir değişiklik yaparak, herkesin bildiği bir deyişi kendine mal etmeyi bilen kişidir.

Karizmatik bir davranışın tipik bir tanımıdır bu, bilmeyenler için söyleyeyim – karizma Weber'den gelen bir sözcüktür (*charisma*, bir şeyleri basitçe söyleme yeteneği, lütfudur). Karizmatik otorite, bürokratik türdeki otoritenin zıddıdır.[7] Rütbe söken general, grup tarafından yetkilendirilmiş bir vekildir ve hiçbir karizması olmayabilir: Kambur, eğri büğrü, topal olabilir; bununla birlikte bir itibarsızlaştırma edimi [gerçekleştirebilir], çünkü bunu [kendi adına yapmıyordur]; işte yetki veren grup onun aracılığıyla bu sihirli eylemi [gerçekleştirmiş olur]. *Idios logos* durumunda, yani elinde kendi güçlerinden başka bir şeyi olmayan sıradan ahmağın durumunda, biraz edimsözel güç elde etmek için karizmadan başka çare yoktur. Burada karizma, yani burada olduğu gibi tikel bir durumda müşterek mekânı, *topos*'u bir değişikliğe uğratan; hem tekil olan, hem de eğer kimse sözcük oyununu anlamaz, Ben Hur'un kim olduğunu bilmezse işe yaramayacağı için müşterekliğe dönüştüren bir tür virtüözlüktür (Weber "dinsel virtüözlük"ten[8] bahseder). Yani aynı zamanda hem bireysel hem de müşterek olmalıdır; işte tam da tekil şahıs olarak ahmak, hakaretin faili, bir barda masanın etrafındaki herkesi güldürmeyi, gülenleri kendi tarafında çekmeyi ve ister istemez kolektif olan, gruba ait bir otorite kazanmayı başarır. Fazla uzatmayayım ama bu analizin ucu önemli konulara çıkıyor. Hakaret vakasında sınıflandırıcı, simgesel bir otorite iddiasında bulunur ve bunu, kendi adına, kendisini bir dil ustası gibi tanıttığı ve kabul gördüğü bir dil hamlesiyle yapar. Hakaretin toplumsal tarihi ve elbette ortaya koymak istediğim mesele açısından önemli bir şey bu.

Bu analizi sırf hakareti anlamak için yapmadım ve daha fazla uzatmayacağım. En son ne yaptığımı hatırlatayım size: İrdelediğim tüm konuyu, özel

6 Bkz. Pierre Bourdieu, "Lecture, lecteurs, lettrés et littérature", *Choses dites*, Minuit, Paris, 1987, özellikle s. 134.

7 Bkz. Max Weber, *Économie et société*, cilt I, Plon, Paris, 1971 [1921]; 2 cilt halinde yeniden basım: Pocket, "Agora", 1995.

8 *A.g.e.*, "Voies de salut et modes de vie" başlıklı bölüm.

bir zorluğu gözler önüne sermek için, onu daha somut, daha az tedrisi olacak şekilde göstermek için hakaret örneğini ele alarak, zoologların ya da botanikçilerin karşılaştığı sınıflandırma sorununa kıyasla sosyoloğun karşılaştığı şekliyle sınıflandırma sorununu konumlandırmaya çalışmıştım. Şöyle ki, sosyoloğun durumunda sınıflandırma edimi, kısmen karşılıklı bir sınıflandırma oyunuyla ilgili bir toplumsal oyuna müdahale idi; bu karşılıklı, içinde her bir bireyin hem sınıflandırıcı hem de sınıflanan olduğu, kendi yaptığı sınıflamalarla sınıflandığı, başı sonu olmayan sınıflama oyunun nasıl bir şey olabileceğini açıklayabilmek için de hakaret örneğini almıştım. Hakaret örneği, sosyoloğun yaptığı şekliyle bilimsel sınıflama ediminin, halihazırda var olan ve sosyologlarınınkinin aksine illaki bilme kaygısından beslenmeyen, bir eylem kaygısı ya da bir güç etkisi yaratma, dayatma ya da bu etkiyi ortadan kaldırma kaygısıyla yapılmış olabilecek sınıflama edimleriyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini gösterme işlevine hizmet ediyor.

Bir diğer soru da şu: Bir taraftan botanikçininkiyle, diğer taraftan hakaret edeninkiyle karşılaştırıldığında, sosyoloğun yaptığı sınıflamanın statüsü nedir? Sosyolog, hakaret edenin mi yoksa botanikçinin tarafında mıdır? Sosyolojik söylemin üretimindeki zorluklardan biri, sosyolojik söylemlerin, genellikle sınıflandırıcı söylemleri genelgeçer anlamlarıyla okumamıza neden olan yatkınlıklarla ele alınmasıdır; öyle ki, genellikle aşağılama olarak algılanırlar. Biliyorum, belki çok daha somut örnekleri ele almak gerekir ama zaten hepiniz bu örnekleri bulabilirsiniz.

Bana kalırsa hakaret analizi, toplumsal dünya üzerine bilimsel söylemin, yani tarafsız, evrensel olma iddiasındaki, Austin'in saptayıcı [*constative*] diye tarif edeceği, dünyayı dönüştürme iddiasında olmayan, dil filozoflarının ifadesiyle "durum tespitini" dile getirme iddiası taşıyan söylemin sosyal statüsü sorununu gündeme getiriyor. Olağan haliyle toplumsal dünya edimsel olanın mekânıdır. Belki biraz aceleci davranarak söylüyorum ancak gündelik hayattaki konuşmaların pratikte asla saptayıcı olmadıkları yönündeki tezimi savunmaya da hazırım. En önemsiz cümlelerde bile dayatma, gözdağı verme çabası, simgesel blöf vardır; başka bir deyişle, simgesel güç ilişkileri, görünüşte en saptayıcı nitelikteki söylemin dış görünüşünde (bir sıfatta, bir sessizlikte, bir dudak büküşte) gizlidir. Hal böyleyken, bilimsel söylemin, edimsellere adanmış bir dünyada, edimseller hakkında saptayıcılık iddiası güden bir söylem olacağını söyleyebiliriz –az önce söylediğimi başka bir şekilde söylüyorum aslında– ve haliyle, [bu söylem] edimsel olarak tekrar işlemeye açık hale gelecektir.

Bir örnek vereyim: "Oturum başladı" ifadesini incelerken, dilbilimciler bu ifadenin iki farklı şekilde anlaşılabileceğini gösterirler. İlki saptayıcı şekilde olacaktır: Salondayımdır ve derim ki, "Biliyor musunuz, oturum başladı"; bir olayı dile getiriyorumdur. Ya da ikincisi: Oturumun başkanıyımdır ve "Otu-

rum başladı" diyorumdur. Ses tonum değişti, farkındayım, ama aynı ses tonuyla da söyleyebilirdim. Edimsel biçimde, "Oturum başladı" [diyerek], bu geçmiş zamanı edimsel biçimde [dile getirerek], yani belli bir otoriteyle, bunu yapmaya yetkili kılınmış ve yetkili olarak, bunu yapmaya izin verilmiş olarak, sadece oturumun açılmış olduğunu söylemekle yetinmiyor, oturumun açılışını yapıyorumdur. Bakıyorsunuz, bir cümle bir anda bir açılış ritüeline dönüşüveriyor; açılmadan var olmayacak, oturumun onsuz açılması, yani var olması mümkün olmayacak bir açılış töreni ritüeline dönüşüveriyor.

Bu sene vereceğim tüm dersleri şöyle özetleyebilirim: "İki toplumsal sınıf vardır" cümlesi, "Oturum başladı" cümlesine tıpatıp benzer şekilde, iki türlü anlaşılabilir. Ya "İki toplumsal sınıf vardır, bu bir olgudur, yapacak bir şey yok", sadece iki toplumsal sınıf olduğunu tespit ediyoruzdur ya da eğer bunu söyleyebilecek otoriteye sahipsem ve bunu dile getirmiş olmam bu sınıfların varlığına katkı sağlayabilecekse, "İki toplumsal sınıf vardır" diyebilirim. Örneğin Marksizm adına birileri "İki toplumsal sınıf vardır" demek için kendilerini yetkili hissediyorsa, bu onların edimsel bir mantık güttükleri anlamına gelir ve bu önermenin gerçekliği sorunu, doğrulama sorunundan ziyade, geçerli kılma sorunudur. Başka bir deyişle, edimsel işlev gören "İki toplumsal sınıf vardır" cümlesi, kendi kendini geçerli kılma iddiasındadır ve eğer bunu söylemeye yetkili bir kişi tarafından söylenmişse, yani bir sınıf mücadelesi başlatabilme imkânı olan biri tarafından söylenmişse, kendi kendini doğrulayabilir. Bu durumda sorun şudur: Sadece dile getirilerek, sadece bunu doğrulamanın, sadece onu dile getirerek onun hakiki hale gelmesini sağlamanın edimsel gücü, acaba saptayıcı işlevinden bağımsız mıdır? Toplumsal sınıflar durumunda [gerçek olduklarını dile getirerek var olmalarını sağlamam yeterli mi, yoksa mutlaka] gerçekte, kökeninde bir hakikat olması mı gereklidir? Bu temel sorunu, belki bir çırpıda biraz yarım yamalak ve geleceği görüyormuş gibi söyleyiveriyorum, ancak tüm konuşmam boyunca bunu aklınızın bir köşesinde tutmanızı istiyorum, çünkü her ne kadar sürekli aklımda olsa da kimi zaman biraz uzaklaşacağım: "İki toplumsal sınıf vardır" ifadesi ne demektir?

## Bireylerin kodlanması

Daha hâlâ analizimin girizgâh kısmındayım. Sosyolojik sınıflandırma ve zoolojik sınıflandırma arasındaki ilişkileri inceledikten, hakaret sorununu irdeledikten sonra, şimdi bence sınıflardan, toplumsal sınıflardan, cinsiyet sınıflarından ya da yaş sınıflarından bahsettiğimizde bağlayıcı gibi görünen bir başka sorun yumağını gün yüzüne çıkaracak son bir soru soracak ve üçüncü ve son bir durumu ele alacağım. Ortaya koyacağım sorun oldukça basit. Kodlama işlemi yapan tüm sosyologların karşılaştığı bir sorun... Kodlama, ti-

pik bir sınıflandırma işlemidir, çünkü söz konusu olan, bireyleri sınıflara dağıtmak, onlara birtakım özellikler atfetmektir. Birçok farklı unsurun bir araya gelmesiyle oluşan bir gerçeklik olarak birey vardır elinizde (herkes, adalet sisteminde de denildiği gibi, adı, sanı, nitelikleri olan bir bireydir) ve bir bireyi kodlamak demek, onu bir bakıma atomlarına ayırmak, onu ayrıştırmak, bir dizi ayrık, bağımsız ve basit kategoriye dönüştürülebilecek özellikleriyle onu incelemek demektir. Şu aralar üzerinde çalışmakta olduğum profesörler üzerine soruşturma gibi oldukça sıradan bir ankette, kodlama işlemi, sorgulananların birer birey olmalarına ve belli sayıda özellik üretmiş olmalarına dayanır; yaşlarını, cinsiyetlerini, mesleklerini, ailelerinin mesleklerini, aldıkları diplomaları, nerede eğitim gördüklerini ve muhtemelen de siyasi görüşlerini söylemişlerdir. Peki, hangi sınıflandırma ölçütlerini benimseme hakkına sahibim? Kendi iç eklemlenmelerine göre bu popülasyonu bölümlemek için hangi sınıflandırma ölçütlerini benimsemeliyim? Kodlamayı yapanın kendine sorduğu sorudur bu: Formel bölümlemeleri uygulamamak ve aslında bölünmemesi gereken şeyleri bölmemek, onları gerçeklikte gerçekten var olan sınıflara bölmek gerekir. Bir gerçekliği sadece onu önceden biliyorsak kodlayabiliriz; bu, aslında insan bilimleri kadar eski olan hermenötik döngü meselesini çıkarır karşımıza ve bilgisizliklerinden dolayı, her yeni kuşakta, mesleğe yeni başlayanların büyük bir sır ve sosyal bilimlerin gelişiminin önünde koca bir engel olarak adeta yeniden keşfettikleri bir durumdur. Evet, benim ortaya koyduğum gibi irdelemek koşuluyla, bunun gerçekten de çözümü çok kolay bir sorun olduğunu söylüyorum – elbette bu, bunun ciddi bir sorun olmadığı anlamına gelmiyor.

Hangi sınıflandırma ölçütlerini kullanmalıyım? Yaş, cinsiyet, vb.? Bir yığın anketle uğraşmış her iyi araştırmacının kod arşivleri vardır ve yaş, cinsiyet, vb. şeklinde kodlama eğilimindedir. Araştırmada, aslında sormamız gereken tüm soruları sormamamıza neden olan, ezberci, tekrarlayıcı bir yan vardır. [...] Geçen sefer de söyledim, bazılarınız için [ikinci] baskı olacak, üzgünüm, bir kez daha tekrar ediyorum ama inanın farkındayım ve kendimi tekrar etmek için belli bir gerekçem var. Normalde sandığımızın aksine bilimsel pratiğe bu düşünümsel geri dönüş, ne ruhunu beslemek için meslek hayatının sonunda akşamları epistemolojiyle uğraşan bilim insanının ruhani bir namus meselesi; ne de bir zaman, ilgi ve akıl israfıdır, en azından sosyal bilimlerde... (Başka bilimleri bilmem ama sosyal bilimlerde bence bu oldukça hayati bir konu.) En azından benim deneyimim bu yönde: Önemli tüm teknik ilerlemeler, ânın dayattığı aciliyete, yani "En kısa yoldan nasıl kodlarım?" sorusuna uzak düşüncelerden doğar. 15.000'den aşağı mı, 15.000 ila 70.000, 15.000 ila 30.000, 30.000 ila 40.000 arası olarak mı kodlamalıyım? Popülasyon içinde ya da benim eğrimde vb. iyi dağılım göstermiş mi?

## Gerçekliği parçalara bölmek

Ortaya koyacağım düşünme biçimleri, bana göre tartışmasız bir bilimsel verimliliğe sahip; en azından benim deneyimimde... Kötüleyici anlamda felsefe yapmıyorum. Mesele, uygun ölçütleri keşfetmek ("uygun" sözcüğüne geri döneceğim), gerçekliği halihazırda var olan bölümlemelere göre parçalara ayıracak, gerçeklikte bir nevi kesik çizgilere karşılık gelen ölçütleri keşfetmek... İncelediğiniz vakada amacınıza hizmet edecek şekilde inşa edilmiş formel ölçütlerden ziyade, gerçeklikte grupları gerçekten bölen ölçütleri bulmak gerekir. Ancak kullanılabilir olan tüm ölçütler aynı toplumsal gerçeklik statüsüne mi sahiptir, aynı güçte bir işlev mi görürler? Ölçüt arayışımda, örneğin "üniversite hocası" ile "ailenin tek çocuğu"nu aynı düzleme mi koymalıyım? Bu ölçütler aynı toplumsal güce, aynı öngörü gücüne mi sahip olacaklardır? Sosyoloğun en büyük sorunlarından biri, anketinin verimliliğini azami düzeye çıkarmaktır. Anket yapan herkes –ki bilmeyenler için önemli olduğunu hatırlatayım– bir anket için soru hazırlarken temel kuralın, az önce söylediğim bakış açısıyla, en az soruyla azami düzeyde uygun bilgiyi elde etmek olduğunu bilir: Soruları öyle gelişigüzel sorup geçemezsiniz, bir strateji gerekir. Eğer bir tarafta soruların verimliliğini azami düzeye çıkarmanızı söyleyen somut ilkeniz, [diğer tarafta da] en az soruyla azami bilgiyi elde etmek için soruşturmayı hangi yöne çevireceğinizi bilmenizi sağlayacak somut bir stratejik ilkeniz yoksa, kimsenin kullanmayacağı berbat anketler hazırlayabilirsiniz. Yani soruşturmanın faydasını azami düzeye çıkarmak için, kullanılan göstergelerin gücünü mutlaka sorgulamak gerekir.

"Göstergelerin gücü" ne demektir? Az önce hakaret ve resmî itibarsızlaştırma hakkında söylediklerimin, göstergelerin toplumsal gücüyle de ilgisi olabilir. Bir örnek vereyim: Toplam eğitim süresi ve elde edilen diploma arasında bir fark vardır. Bahsettiğim düşünce sürecini işlettiğim zaman ayırdına varıyorum bunun. Bu konuyu bir çırpıda kavrayamayabileceğinizin farkındayım. İnanın bu iki göstergeyi ben de yıllarca hiç sorgulamadan kullandım. Eğitime maruz kalma derecesi gibi bir şeyi ölçmekse söz konusu olan (maruz kalma derken, ışığa maruz kalan bir film gibi bir anlamda kullanıyorum bunu), eğitim süresi çok iyi bir göstergedir. Diplomaysa apayrı bir şeydir, toplumsal bir onayı gösterir. Her ikisi de kültürlü iki kişi düşünün: Biri hiçbir eğitim tasdiki, hiçbir sertifikası olmadan, tamamen kendi kendini eğitmiş olsun; diğeriyse aynı bilgi düzeyine sahip ama bilgisi tezlerle, okul diplomalarıyla ölçülebilir olsun. Bu birbirine denk iki kültürün toplumsal kullanımları açısından muazzam farklılıklar olacaktır: Birinde sadece diploma göstererek iş, ayrıcalıklar, haklar, avantajlar, maaş vb. elde edilirken –ki kültürün yozlaştığı hipotezinde bile durum budur– diğerinde ise kültürünü kanıtlamak, kül-

türünü ispat etmek zorunda kalınacaktır. Hakarette olduğu gibi, bu durumda bir başımıza kalırız, *idios* oluruz. İyi de, ölçütlerimi belirlerken, halihazırda var olan, bunlar arasında en güçlü toplumsal sınıflandırmaları temel almaya mahkûm değil miyim? Yoksa benim uzun süre "iyi bir anket" dediğim, yani mümkün olan en az soruyla, en az muğlaklık içeren ve en az kaybın olduğu, işe yarayacak azami bilgiyi toplayan anketin, tüm bu güçlü sınıflandırmaların, elbette bizimki gibi bir toplumda ayrıcalıklı bir yeri olan eğitim sınıflandırmasının da dahil olduğu tüm bu toplumsal sınıflandırmaların etkisini içeren bilgileri toplayacak bir anket olması gerekmez mi? Bunun bir zararı yok ama bence bunu bilsek daha iyi olur. Profesörler kadrosu örneğini derinleştirelim: Göstergeler arasından örneğin *agreje* gibi bir unvanı alayım. Son derste belirtmiştim: Toplumsal olarak tesis edilmiş bir özellik vardır burada elimizde ve *agreje*, sertifikalandırma işlemiyle güvence altına alınmış hukuki bir sıfattır. Toplumsal dünya, güvence sağlayan bu unvanın arkasında topyekûn durmaktadır (bu konuya tekrar döneceğim). Ayrıca bu şekilde etiketlenen, bu şekilde *agreje* olarak kurumsallaşmış, yani sürüden ayrılmış (sınıflandırma işlemi kendini bizzat bu sözcükte açık ediyor), her bölümleme ediminin içerdiği toplumsal büyü edimiyle kutsanmış (buna da geri döneceğim) bireyler grubu, kendilerini aynı sınıfta yer alan diğer tüm bireylere bağlı hissedeceklerdir. Agrejeler Birliği, yani topluluk adına konuşabilecek bir sözcüsü olan bir grup vardır; bu şekilde oluşmuş bir grubun üyeleri, grupta yer almaktan bir fayda sağlamayı umabilirler. İşte bir ölçüt için durum bu.

Bir başka örnek: Neredeyse otomatik bir gösterge olarak cinsiyet. Acaba bu göstergenin statüsü, feminist hareketin ortaya çıkışından bu yana aynı mıdır? Düşünün. Feminist hareketin varlığı, erkek/kadın göstergesini *agreje* göstergesiyle aynı statüye sokmadı mı? Bir diğer örnek: yaş dilimi. Burada profesyonel sınıflandırıcıların içleri rahattır, çünkü sorun yaratmıyormuş gibi görünür. Oysa genelde bu da sınıflandırıcının keyfî bir tercihidir çünkü tipik olarak formel bir ölçüt söz konusudur burada. Fakat yine de bu ölçütün ardında *agreje* ya da "École Normale'li" türünde gruplar bulunmamaktadır. Sadece söylemlerde, (örneğin Hitler öncesi dönemde gençlerin gruplandırılmasındaki gibi) bazı dönemlerde genellikle yetişkinler tarafından manipülasyon amacıyla oluşturulmuş bir genç/yaşlı karşıtlığı vardır, ancak bu ölçütün kestirimci, kurucu statüsünün diğerleriyle aynı olmadığını açıkça görüyoruz.

Din ile devam edebilirim, üstünde gerçekten saatlerce konuşabileceğim bir ölçüt bu[9] ama sizi bunaltmaktan ve daha önce söylenmiş şeyleri tekrarlamaktan çekiniyorum. Din gibi bir ölçütü manipüle etmek çok zordur çünkü

---

9 Bourdieu o tarihte Monique de Saint Martin ile birlikte "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir" başlıklı çalışmasını (*Actes de la recherche en sicences sociales*, sayı 44-45, 1982, s. 2-53) yayımlamak üzereydi.

amblem ya da damga gibi işlev görebilir. Damgalamanın mantığı ve hakaretin mantığı ("Sen tam bir ...") elbette birbirine çok yakındır ve damgalanan grupları sıklıkla itibarsızlaştırmak için kullanılırlar. Bir diğer örnek, coğrafi köken...[10] Cinsiyet gibi, birkaç yıl önce bölge temelli hareketler, Loire'ın güneyi gibi bir bölge söz konusu olduğunda "Oksitanya" [*Occitanie*] olarak düşündüğünüz şekilde tahayyül edilmiyordu. Daha birçok örnek verilebilir...

Bu örnek biraz ağır ve can sıkıcı, ancak aranızda sosyoloji pratiğinin profesyonelleri olan ve ne söylediğimi bilip de belki unutanları düşünerek söylüyorum. Ben genelde az önce ne dediğimi unuttuğum için söylediklerimi tekrarlamak hakkım. Bu nedenle de bunları dile getirme hakkını kendime tanıyorum.

## Sosyoprofesyonel kategoriler örneği

Bu sınıflandırma sorunları içinden son bir örnek alayım: sosyoprofesyonel kategori sorunu. Sosyologlar dünyasını ya da daha net bir ifadeyle kendilerine sınıflandırma sorularını soracak kadar profesyonel olanları bölen şu mutat tartışma (ne yazık ki bu, sınıfın tamamı için geçerli değil...): Kimileri Marksist anlamda toplumsal sınıfın savunucuları olduklarını söylerken, kimileri de sosyoprofesyonel kategorilerin (CSP), yani INSEE'nin uyguladığı ("orta düzey yönetici", "memur" "insan kaynakları yetkilisi", "satış sorumlusu", vb. gibi) karmaşık, soğuk ve bürokratik taksonominin savunucusudur. Bu, okullarda süregelen bir tartışma ve Fransa'da sosyoloji öğretmek için sarf edilen pedagojik enerjinin yüzde ellisinin bu ayrıma harcandığına bahse girerim; bunu kanıtlamak için bana beş dakika verseniz yeter [*salonda gülüşmeler*]. Yine bu konuda da, bu önemli sosyoprofesyonel kategori/toplumsal sınıflar tartışması üzerine uzun uzun bibliyografyalar var. Bu ders boyunca tüm söyleyeceklerim, bu karşıtlığı yerle bir etmek üzere az önce (yaş, cinsiyet, *agreje* vb. gibi) diğer ölçütleri [sorguladığım] gibi, bunu sorgulamak adına bir girişim olacak. Öncelikle bu iki sınıflandırmayla üretilen grupların neler olduğunu kendimize sormamız gerekiyor. Gerçek gruplara, Agrejeler Birliği gibi bir şeye mi tekabül ediyor mesela? Bir de bu iki sınıflandırma ("sınıf" ve "sosyoprofesyonel") ilkesi tarafından üretilen sınıflara, grup adına konuşabilen kalıcı ya da geçici örgütlerin, daimi vekillerin, tam yetkili temsilcilerin, sözcülerin vb. olması gibi, bir grubu ayırt etmemizi sağlayan emareler sunan "gerçeklikler" denk düşüyor mu?

İkincisi, bu sınıflandırmalar nerede üretiliyorlar? Kim üretiyor bunları? Bu sınıflandırmaların tasnifçilerinin, üreticilerinin uzamda yeri neresi? Daha ziyade sosyolojik açıdan mı konuşuyoruz ("toplumsal sınıflar" üzerine soruş-

10 Bu konuda bkz. "L'identité et la représentation", *Language et pouvoir symbolique*, s. 281-292.

turmalar daha ziyade üniversitede karşımıza çıkar), yoksa sosyoprofesyonel kategorilerden mi bahsediyoruz? Bu daha ziyade INSEE gibi idari cephede yer alır. Sosyoprofesyonel kategoriler, mali idarenin ihtiyaçları gözetilerek, yani tüketim alışkanlıkları vb. söz konusu olduğunda azami öngörülebilirliğe ulaşmak amacıyla üretilmiştir. Toplumsal sınıflar, toplumsal boyutta ortaya çıkmıştır ve birbirlerinden farklı toplumsal işlevleri vardır; farklı bir uzamda yer alırlar, farklı bir sahada, Marksolojik tartışma sahasında katkıları vardır. Bu üçüncü olguyu, yani kodlamayı ele alarak hakaret konusunda gösterdiğim gibi, kategorize ederken, sınıflandırırken, sıradan bir soruşturmada normal bir kodlama yaparken seçtiğim *kategorem*lere göre ciddi farklılıklar oluştuğunu söylemek istedim. *Kategorem*ler yetkilendirir; Anglosaksonların dediği gibi *credentials*, yani güven belgeleridir bunlar, itibar senetleridir (diploma bir itibar senedidir), "alacak"tırlar, toplum üzerine poliçelerdir. Bir eğitim unvanına sahip olmak, devlet tarafından güvence altına alınmış ve resmî bir sürü koşul altında –ki bunun tanımını yapmak gerekir– (eğitim, asalet, mülkiyet unvanlarında olduğu gibi) bu unvana bağlı avantajları meşru olarak talep edecek durumda olmak demektir. Bireyleri nitelendirmek için kullanacağım özellikler arasında bazıları yetki sunar (zaten *knowledge* sözcüğü "yetki vermek", "yetkili kimse" anlamında "yetki" olarak çevrilebilir). Bir iktidar sosyolojisi yapmak için "yetki/iktidar" [*pouvoir*] sözcüğünün bu açıdan önemli olduğunu düşünüyorum – bunlar kimin güvence altına aldığı yetkilerdir? Soru önemli. Hakaret edenin sadece kendisi tarafından, resmî itibarsızlaştırmayı yapanın ise tüm bir toplumsal düzen tarafından güvence altına alındığı hakaret konusunda sorduğum soru, burada tekrar karşımıza çıkıyor. Evrensel olarak güvence altına alınmış bir unvanın sahibi, tüm bir toplumsal düzen tarafından güvence altına alınmıştır. Kendi kendini eğitmiş, alaylı bir mühendis, sadece yerel [düzeyde] bir dolaşım unvanına sahiptir. Kendi kendine öğrenen bir kişi, kimsenin güvencesi altında değildir.

Yani evrensel olarak güvence altına alınanlardan başlayarak, çok az güvence altında olanlara, sadece bir aileyi etkileyebilecek denli küçük, dar bir grup içinde geçerli olanlara kadar uzanan, toplumsal olarak güvence altına alınan özellikler içinde bir süreklilik vardır. Bu ilki. İkinci olarak, sosyoloğun bakış açısıyla, söylenenlere uygun olarak, gerçek olarak anlamak ve sınıflandırmak açısından en güçlü (toplumsal olarak güvence altına alınmış) ölçütlerin yanı sıra araştırmacıların ürettikleri ölçütler de vardır. Araştırmacı bunları üretir çünkü gerçekliğe dair bilgisi, her ne kadar tasdik edilmemiş olsalar ve bir resmiyetleri olmasa da etkili oldukları düşüncesiyle, [bu ölçütleri] işe dahil etmeye götürür onu.

# 12 Mayıs 1982

Nesnel sınıflama ve nesnellik – Nesnel göstergeler ve benlik temsil stratejileri – Anıtsal tarih için bir parantez – Sosyolojik aklın hileleri – Nesnel göstergelerin nesnel bir tanımı mı? – Nesnelci moment – Tüm perspektiflerin geometral mekânı – Örneklem sorunu

Biraz uzun tuttuğum giriş bölümü, akıllarınızda yanıttan çok soru bırakmış olabilir. Ancak sözü biraz daha uzatma pahasına bunu gerekçelendirmek istiyorum, çünkü bence ifade etmeye çalıştığım sorunların nesnel zorluğunu oluşturan şeye bakılacak olursa, sorularla işimizin bitmediği kanaatindeyim. Yeri geldiğinde bu sorulara tekrar döneceğim ve ilk seferinde söylediğim gibi, sizlere gerçek anlamda sonuca ulaşmış ve tamamlanmış bir bilgi değil, daha ziyade bir düşünme biçimi, bir soru sorma biçimi aktarma niyetinde olduğumu hatırlatayım. Bugün sizlere anlatacaklarım çetrefilli konular; bunun nedeni metodolojik ya da epistemolojik diyebileceğimiz meselelerin çoğunun aynı zamanda siyasal meseleler olmasıdır. Tümüyle biçimsel ve soyut soruların (Örneğin, örneklem nasıl alınır? Örnekleme şu ya da bu popülasyonu dahil etmek gerekir mi? vb.) siyasi mecrada eşdeğerleri olduğunu göstermeye çalışacağım ve bana kalırsa bu durum, sosyolojiye özgü zorluklardan biridir. Farkında olmadığımızda bile, sosyoloji yaparken aslında hep siyaset yaparız. Kötü anlamda "siyaset yapmak"tan kaçınmak için bunu bilmek önemlidir ve bir şey anlatırken anlatım biçimimde bunu sıkça göreceksiniz: Sosyoloji yapmak ve aynı zamanda açık bir pozitivist bilince sahip olmak çok zordur. Bir sosyolog, pratiğini sergilerken öyle her şey tozpembe değildir. Belki tekil bir özelliği genelliyorum ama ister istemez sezmiş olabileceğinizi düşündüğüm için bu meseleyi açıkça dile getirmek benim için önemli ve bunun farkında olduğumu bilmenizin de önemli olduğuna inanıyorum.

Bugün değinmek istediğim şey, benim sınıflama analizimin ilk momentini oluşturuyor: Nesnel bir sınıflamadan neyi kastediyoruz? İzleyeceğim yolu hızlıca belirtecek olursam, [önce] nesnelci diyebileceğimiz bir bakış açısıyla ya da bir sosyal fizik mantığı dahilinde bu soruya yanıt aramaya çalışacağım ve sınıflara ayırma sorunlarının, bir fizikçinin ya da en azından fiziksel gerçeklikler olarak ele alınabilecek şeyleri irdeleyen herkesin karşısına nasıl çıkıyorsa sosyoloğun karşısına da o şekilde çıktığını [varsayarak] bu soruyu cevaplamaya çalışacağım. Ardından, pratikte sınıflayan nesnelerin aynı zamanda sınıflayıcı olduklarını unuttuğumuzda bu nesnelci perspektifin bizi ne tür tehlikelere götürebileceğini göstermeye çalışacağım. Yani sınıflamanın pratik mantığını tanımlamamızı sağlayacak şekilde, bir nevi nesnelci tutum eleştirisi yapacağım. Sonra, aynı zamanda hem nesnelci perspektifi hem de pratik perspektifi bünyesinde aynı anda barındıran bir sınıflama teorisini nasıl kurabileceğimizi göstermeye çabalayacağım. İşte kaba hatlarıyla yapmaya çalışacağım şey bu...

Peki, nedir nesnel bir sınıflama? Fransızca anlamıyla "nesnel" sözcüğünü sosyolojide çok farklı bağlamlarda kullanıyoruz. Örneğin, "Diploma, kültürel sermayenin dağılımında konumun nesnel bir göstergesidir", "Telaffuz, sınıfsal aidiyetin nesnel bir göstergesidir" gibi cümleler kurduğumuzda, bir pratiğin "nesnel anlamından", bir pratiğin "nesnel hakikatinden" bahsediyoruzdur. Örneğin "nesnel" sözcüğünü üç kez kullandığımı fark ettiğimde çok şaşırdığım bir metnimi size birazdan okumak isterim. Gözden hep kaçan bu alışıldık sözcük, koca bir toplum felsefesini, siyaset felsefesini peşinden sürükler; dolayısıyla bu sözcüğün toplumsal kullanımlarının bir tür tarihini yapmak son derece önemli olacaktır. Genelde, siyasal kullanımda oldukça önemli bir sözcüktür bu. Bir *kategorem*, kelimenin tam anlamıyla bir ithamdır: Birisine "nesnel olarak" "bir şey" olduğunu söylediğinizde, bu onun için hoş değildir. Bunu bilmek önemli, çünkü burada hem sosyoloğun konumunun yarattığı cazibelerden biri, hem de birçok kişinin ondan haklı olarak nefret etmesinin nesnel gerekçelerinden biri yatıyor...

Az önce söylediğim gibi, eğer son derece önemli toplumsal yananlamlarını aklımızın bir köşesinde tutmazsak, "nesnel" sözcüğü siyasal ve korkutucu, hatta polisiye yananlamlar kazanabilir. "Nesnel" sözcüğünün zorlu kullanımlarıyla dolu ve tam bir sosyolojik söylem gibi algılanabilecek sahte bir sosyolojik söylem inşa edilebilir. "Nesnel", "nesnelcilik", "nesnel anlam", "nesnel suçluluk" ya da "nesnel [maddi] hata" vb. ifadelerin kullanımlarını dile getirdikten sonra, gündelik bilim pratiğinde bunların bana neden meşru [göründüklerini] belirtmek istiyorum. Örneğin "nesnel göstergeler" kav-

ramı, kabaca ayırt edici özellikleri, belirtileri, işaretleri [...], sembolleri, bunları [sergileyenin] bilmediği, farkında olmadığı bir özelliği açığa vuran her şeyi ifade eder. O halde burada söz konusu olan, bir tutumun ortaya koyduğu şeydense [gizlediği ve] ele verdiği şeyi vurgulamaktır. Bu tüm sosyal bilimlerin kendilerine tanıdığı bir haktır ve nesnelciliklerini bir dava mantığına yaklaştırır. Sosyal bilimlerin birçok yönden bir davaya benzediğini aklımızın bir köşesinde tutmamız gerekir. Ben sosyoloji öğretirken, Claude Bernard'ın biyolog ile doğa arasındaki ilişkilerden bahsettiği son derece ilginç bir metnini sıkça yorumlamışımdır. Bernard şöyle der: "Doğruyu bilmek için çoğunlukla yanlışı öğütlemeniz gerekir."[1] Benim nazarımda, iyi bir sosyolog, çalışmasının belli bir evresinde aradığı şeyi bulma şansına erişmek istiyorsa, [aradığı her neyse] onu mutlaka saklamalıdır. Anket yaptığı kişiden, onun pratikte farkında olmadığı şeyleri bulup çıkarmak zorundadır.

Yani nesnel gösterge, insanların bilmedikleri ve kendilerini onun aracılığıyla ifşa ettikleri bir şeyi açığa çıkaran ipucudur. Gotiğin yetkinleştiği evreye kadar çatıların altına gizlenen dayanma kemeri hakkında Panofsky'nin sözü geliyor mesela aklıma: "Öyle bir an geliyor ki, dayanma kemerinin ortaya koyduğu ve dolayısıyla aslında açığa vurduğu şeyi fark ediyorsunuz."[2] Her bilimin üstlenmesi gereken rol, sorgulanan şeyin size kendiliğinden sunuverdiği şeyin ötesine geçmeye çalışmaktır: Bu ister bir dayanma kemeri, ister bir el yazması, ister bir mülakat, ister bir davranış, ister özel bir söz dağarcığı olsun, hepsi için geçerlidir. Sorguladığınız şeyin size direndiği durumda da aynı ölçüde önemlidir bu: Şayet Kilise ya da piskoposluk ya da piskoposluk genel sekreterliği, yani bu gibi kurumlar [bünyesinde] önemli [mevkiler işgal eden] ve bu kurumları kurum yapan bedenselleşmiş stratejileri olan kimseler varsa karşınızda, anket ilişkisinin bir simgesel güç ilişkisi olacağı, bu ilişkide sosyoloğun doğruyu elde edebilmek için aradığı şeyi saklamak zorunda kalacağı aşikârdır. Konuyu sosyolojiye getirmenin bin türlü yolu var ama çoğunlukla hep bir tür hümanist naiflikle davranıyoruz ve anket yaptığımız kişiyle yüz yüze, gözlerinin içine bakarak konuştuğumuzda, gerçeği bulacağımızı sanıyoruz. Etik açıdan tatmin edici ama bilimsel açıdan kısır olan bu görüşten vazgeçmek gerekiyor. Burada belli bir varoluş bi-

1 Tam alıntı şöyle: "Doğal olgular karşısında bir deneyci, sessiz sahneleri gözlemleyen bir seyirciye benzer. O bir bakıma doğanın sorgu hâkimidir. [...] Bu doğal olgular, dilini ve âdetlerini bilmediği [...] ama niyetlerini öğrenmek istediği kişiler gibidir [...]. Akla gelebilecek her türlü hileye başvurur ve amiyane tabirle doğruyu bulması için genellikle yanlışı araması gerekir." Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966 [1865], s. 64.

2 Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Minuit, Paris, 1967 [1951], s. 111. Tam alıntı şöyle: "Caen'in ve Durham'ın yan kemerlerin çatısı altında hâlâ gizli olan dayanma kemerleri bir şey ifade etmeye başladı ama henüz bunu açıkça söylemelerine izin yoktu. Sonunda, dayanma kemerleri konuşmayı öğrendi."

çimi, aldanmış ya da aldatıcı bir tutum söz konusu... İşverenler konusunda, bir işverene ya da piskoposluk konusunda bir piskoposa sorular yönelttiğinizde, simgesel olarak manipüle edilme olasılığınız çok yüksektir.[3] Nesnel ölçüt şu anlama geliyor: Karşımdaki kişi anlatabileceği her şeyi bana aktarıyor ama ben onun giydiği ayakkabılarla ilgileniyorum ya da bana anlattıklarından başka şeylerle ilgileniyorum...

## Nesnel göstergeler ve benlik temsil stratejileri

Bunu tespit ettikten sonra çok daha hızlı ilerleyebiliriz. Nesnel bir gösterge, özünde Goffman'ın kullandığı anlamda benlik sunumu stratejilerinin sınırlarını belirlemeyi sağlar.[4] Bu stratejiler tekil özneler için anlamlıdır – Balzac'ın, biriyle buluşacağı her defasında bir an duraksayan bir kahramanı hakkında yazdıkları geliyor aklıma. Hayatta, duraksadığımız anlar vardır. Kolektif stratejiler olarak benlik sunumu stratejilerine dair de bir sosyoloji vardır. Her birimiz, nasıl edindiğimizi pek de bilmediğimiz bir kolektif stratejiler cephaneliğinden hareketle, kendimize bireysel stratejiler üretiriz.

Ancak sosyolog için çok daha zorlu benlik sunumu stratejileri de vardır ve bunlar gruplarınkilerdir. Bunlar sorunun bir parçasını oluşturuyor. Her grubun kendi nesnel tanımını dayatmaya çalıştığı benlik sunumundan hareketle, size nesnel göstergenin ne olduğuna dair bir örnek vereceğim. Egemenin, kendine dair benlik algısını karşısındakilere benimsetmeye muktedir olan kişi olduğunu daha önce söylemiştim.[5] Bir portrenin, bir büstün, bir atlı heykelinin rolü tam da budur: Egemen, tıpkı Bizans mozaikleri gibi, sizi kendisine uzaktan, cepheden, belli bir mesafeden, saygı duyarak bakmaya zorlama gücüne sahip kişidir. Diğerlerinin kendisiyle kurabileceği öznel ilişkilerin kontrolüne sahiptir. Aslında simgesel şiddetin bizzat tanımıdır bu. Bu durum, kendilerini ortaya koymak suretiyle nasıl algılanacaklarına dair normları da ortaya koyan ve "Bana saygıyla yaklaşılmasını talep ediyorum, yani bana ancak belli bir mesafeden, şu ya da bu yönden, şu ya da bu şekilde,

---

3 İşverenler ve piskoposluk üzerine araştırmalarda anket raporu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "Le patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 20, 1978 (özellikle s. 78) ve "La sainte famille", (özellikle 51. not, s. 34).

4 Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, cilt I: *La présentation de soi*, Minuit, Paris, 1973 [1959]. [*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul, 2009].

5 *Ayrım*'da örnekler mevcuttur. Bkz. *A.g.e.*, s. 169, 225, 236. "Tersi" bir olgudan hareketle sorunun daha net bir sunumu için bkz. "Une classe objet", *Le Bal des célibataires*, Seuil, Paris, 2002, s. 249-259 [*Bekârlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Dost Kitabevi, Anlara, 2010]. Ayrıca fotoğraf makinesi karşısında benlik sunumu için bkz. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Minuit, Paris, 1965, s. 32-106 ve Marie-Claire Bourdieu ile birlikte, "Le paysan et la photographie", *Revue française de sociologie*, cilt VI, sayı 2, 1965, s. 164-174.

cepheden değil profilden [...] bakabilirsiniz" diyen bireyler *ve hatta* kurumlar için de geçerlidir. Bireylerin ya da kurumların bizzat benlik sunum stratejileri sayesinde nesneleştirme olgusundan kaçınabildiklerini idrak ettiğimiz andan itibaren, benlik imgesini dayatma stratejileri birer gösterge haline gelir. Kendileri hakkında söylemek istemedikleri şeyi öğrenmememiz için kullandıkları stratejilerin analizi yoluyla, bir birey ya da kurum hakkında çok şey öğrenebiliriz. Örneğin "önemli şahsiyetlerin" kendilerini tanıtmalarının istendiği *Who's Who*'da, portrelerde ya da resmî mektuplarda benlik temsiline dair stratejilerin karşılaştırmalı tarihi çok iyi bir inceleme konusu olurdu. Önemli bir şahsiyet, kendisini belli bir şekilde tanıtması gereken, kendisi hakkında bazı şeyleri söylemesi, bazılarını ise söylememesi gereken kişidir.

Nesnel göstergeler dediğim şeyi anlamanızı sağlamak kesinlikle kolay değil. Örneğin, şu aralar üzerinde çalıştığım piskoposlar ya da üniversite hocaları[6] gibi bir grubu ele aldığımızda, sosyoloğun gayet meşru biçimde dikkate almak zorunda kaldığı ve bir bakıma [kendi] bakışına üstün gelmeyi amaçlayan stratejiler olarak algılayabileceği imgelerle karşı karşıya kalıveririz [...]. Mesela, piskoposlar bir birlik, bütünlük imgesi uğruna esas niteliklerini hep gizlerler. Bir piskoposluk meclis üyesi *Informations catholiques internationales* dergisindeki sosyolojik bir soruşturmayı yorumlarken bütün piskoposların aynı olduğunu, aralarında sadece ufak tefek farklılıklar olduğunu, ancak en nihayetinde bu farklılıkların o kadar da önemli olmadığını söylemişti. *Informations catholiques internationales*'i ve aynı verileri ele alan sosyologlar da, size onların "oldukça homojen bir topluluk"[7] olduğunu tekrar edecektir; sadece bunu bilimsel dile çevirdiklerinde basitçe "ortalama" demek yerine "mod", "medyan" gibi kavramlar kullanacaklardır. İşte sosyoloğun uğraşması gereken şey budur. Kendilik bilincine sahip olan ve iktidarının simgesel düzlemde işlediğinin bilincine varmış bir kurum tarafından uygulandığında, bu benlik imgesi manipülasyonuna yönelik strateji, son derece karmaşık olabilir. Toplumsal dünyanın denetiminin simgesel güce bağlı olduğu bir kurumun kendilik imgesini, yani simgesel gücünün dayanaklarını kontrol altında tutması, kendi adına elzemdir. Aynı şekilde, Kilise vakasında da iki kademeli stratejilerle karşılaşırız: Bir yandan sunum stratejileri (her önüne geleni almayacağınız basın toplantıları...), öte yandan grubun bizzat kendisini manipüle etme stratejileri de söz konusu olabilecektir. Yani Parisli bir piskoposun sözcü olarak halktan biri gibi görünmesi iyi bir şeyse, yerel aksanı olan Parisli bir piskoposu insanların karşısına çıkarabilirsiniz. Bunun kar-

---

6 Bkz. *Homo academicus.*

7 P. Bourdieu burada büyük ihtimalle Émile Poulat'nın bir makalesini düşünüyor: "Le catholicisme français et son personnel dirigeant", *Archives de sociologie des religions*, sayı 19, 1965, s. 117-124 (bkz. "La sainte famille", s. 4).

şısında, sosyolog bu önyargılar ekranını karartmak için elinden ne geliyorsa yapmalıdır –onun mesleği budur, naif olmamalıdır– ve bu onun mutlaka indirgemeci, kötü ya da şüpheci olduğu anlamına da gelmez.

Kurum üzerine söylemin bilinçli ve somut manipülasyonundan bahsettim; ön plana sürülen ya da sahne arkasında duran faillerin seçimleriyle gerçekleştirilen, kurumun kendisinin manipülasyonundan bahsettim. Sizleri Sylvain Maresca'nın *Actes de la recherche en sciences sociales*'de yayımlanan, köylü sendikasının temsilcisinin benimsediği farklı giyim tarzları üzerine makalesine yönlendireyim:[8] Bu kişi, bir köylüyle ya da bir tüccarla yüz yüze geleceği zaman farklı kıyafetler giyiyormuş. Yani manipülasyon salt ideolojiyle, "fikirlerle", "söylemle", "fiille" ilgili değildir; algılara hitap eden her şey buna dahildir.

## Anıtsal tarih için bir parantez

Bir kademe daha size: Eğer aranızda tarihçiler varsa özellikle onlara sesleniyorum. Tarihçiler anıt niteliğinde belgeler bulurlar – burada Nietzsche'nin anıtsal tarih üzerine olan metnine gönderme yapıyorum.[9] Anıtlar; hafızaya, gelecek kuşaklara, eskiden ne kadar iyi, ne kadar güzel, ne kadar adil olduğumuzu hatırlatmak için bırakılan şeylerdir. [...] Geçmişten bugüne kalanlar, bilinçli ve/veya bilinçsiz bir değerlendirmenin konusudur ve bu [değerlendirmenin] meşru bir benlik imgesi üretmek ilkesine göre hareket ettiğini iddia edebiliriz. Roma medeniyeti üzerine kitabında [*duyulmuyor*],[10] bir iktidarın yaşarken ya da yıkıldıktan sonraki algılanışını önceden nasıl manipüle ettiğini [gösteren] Augustus'un bir çalışmasının betimlemesi bulunuyor. Augustus çok ilginç bir örnek, çünkü bir bakıma kendinden sonraki kuşaklar için çalışmıştır. Belgenin ya da anıtın ebedi hayatı biçiminde düşünülebilecek toplumsal bir sonsuzluk biçimine ulaşmak için bir sonsuzluk imgesi üretmeye muktedir insanlar vardır.

Kurumlar, zamanlarını [gelecek kuşaklar için çalışmakla] geçirir ve sosyolog, durmaksızın birbirine karşıt iki tuzakla burun buruna gelir: Bir kurum size ya belgeler sunar ve "Şuna bir bakın, ilginizi çekecektir, bir bakın" der, ya da "Bu, gizli...", "Bu belge çok da matah değil...", "Tekrar uğrarsınız..." diyerek belge talebinizi reddeder. Ya da daha kötüsü, elinde size verecek bel-

8 Sylvain Maresca, "La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 38, 1981, s. 3-18.

9 Friedrich Nietzsche, "De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie", *Seconde considération inactuelle*, Robert Laffont, "Bouquins", Paris, 1993 [1874], s. 226.

10 Bu isim belirlenemedi ancak Paul Veyne'in *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*'teki (Seuil, Paris, 1974) *Res gestae Divi Augusti* analizi olabilir.

gesi yoktur ve eğer bazı soruları sormazsanız, gerçekliğin koca bir parçası, inşa edilememiş halde, eksik kalır. Bunu hızlıca geçiyorum ama son derece önemli, en azından benim araştırmacılık deneyimlerimde böyle oldu. Örneğin tüm Kilise sosyolojisinin ("tüm" ile başlayan cümleler, işte bunlar karşısında temkinli olmak lazım...) büyük ölçüde "Kilise"nin (bütüncül bir karmaşık yapıyı adlandırdığını hatırlatmak için bu sözcüğü tırnak içine almak gerekir) kendisi hakkındaki, laikler, din adamları, dinî gerekleri yerine getirenler ve getirmeyenler hakkındaki erişilebilir veriler üzerinde yaptığı bu iki türde manipülasyonun etkisi altında olduğunu düşünüyorum.

Biraz daha açık olmak adına, bünyesinde sosyolog bulunduran ilk kurum olan Kilise'nin (üniversitede hâlâ yoktur) temel sorunlarından birinin, laiklerin davranışlarını anlamak olduğunu söyleyeyim:[11] Neden günden güne kiliseye daha az gelir oldular? Neden bazıları hâlâ geliyor? Bu tür sorunları olan Kilise, laiklerin yardımıyla ya da kendi imkânlarıyla, dinî gerekleri yerine getirenlerin özelliklerini ölçmüş, dinî hizmetler konusunda pazarlama bile yapmıştır. Hatta kendilerine hazır rakamlar sunması nedeniyle sosyologların da büyük ilgisini çekmiştir Kilise. Sosyologlar bunu çok sever çünkü bu, oturup kendi başına veri üretmekten çok daha kolaydır. Ancak Kilise, belgeler ya da bir şeyler tedarik ederek aslında kendi sormadığı bütün soruları da örtbas etmiş olur. Örneğin, din adamlarının ya da papaz adaylarının sayısının cinsiyete ve yaşa bağlı değişimi üzerine hiçbir anket yoktur. Yani bir yığın bilgi talebi, kendisi hakkında sunduğu bilgilerin taşıyıcısı olan Kilise tarafından, kurumun gelişimi gerekçesiyle yok sayılmıştır. İşte bu nedenle, "Nesneyi inşa etmek gerekir" demek elzemdir. Bu, öyle eften püften metodolojik bir kural değildir. (Acı olan şu ki, iyi tarihsel çalışmaların büyük çoğunluğu –İngilizlerin tabiriyle– "gökten zembille inivermiştir":[12] Mucize o ya, "kendinizi bir anda" 18. yüzyılda *Encyclopédie* satan önemli bir Cenevizli yayıncının arşivlerinde "buluvermişsinizdir". Darnton bunun kapsamlı bir analizini yapar. Oldukça da iyi bir analizdir bu arada.[13] Tabii elbette bu öyle gökten kucağımıza düştüğü için, kendimize şu soruları bile sormaya gerek duymayız: "Peki ya [nesneyi] ben inşa edecek olsaydım ne isterdim?", "İlginç olması için elimde neler olması gerekirdi?" vb. Bence evet; bu, sosyoloğun düşebileceği büyük bir tuzak, ancak başka seçeneği olmayan tarihçi için de tuzak... Planladığım ders akışını sekteye uğratacak bu parantezi kapatıyorum, ama pratik için bunun faydalı olabileceğini düşünüyorum.)

---

11 P. Bourdieu muhtemelen piskoposluk meclis üyesi Fernand Boulard'ınki (1898-1977) gibi çalışmaları düşünüyor. Boulard aynı zamanda *Carte religieuse de la France rurale*'in (1947) yazarıdır

12 P. Bourdieu belki de *serendipity* [beklenmedik şeyler bulma] kavramını düşünüyor.

13 Robert Darnton, *L'Aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800. Un best-seller au siècle des Lumières*, Perrin, Paris, 1979. P. Bourdieu bu örneğine 11 Ocak 1983 tarihli dersinde tekrar değinecektir.

Araştırma gruplarının meşru jargonunda "nesnel" denilen göstergelere geri dönelim. Bu göstergeler; bireyler, kurumlar, gruplar vb. hakkında, kendilerinin vermek istemeyecekleri ya da bihaber oldukları bilgileri verir; en önemlisi, sosyoloğu ilgilendiren bilgilerin birçoğunun aslında gizli saklı dahi olmaması, sadece örtük halde, pratikler biçiminde var olmasıdır ve kimsenin onların sahibi olmamasıdır. Bilimsel hakikat, [...] ancak bu bilgileri verdiğini bilmeden sunan kişi ile onları alan kişi arasındaki etkileşimde oluşabilir. İnsanlar bu bilgileri farkında olmadan, hatta bazen kendilerine rağmen verirler. Örneğin, Kilise mensuplarıyla kurulan diyaloglarda, sosyolojik aklın nesnel hilelerinden biri, ankete katılanların kendilerine soru olarak yöneltilmeyen şeyleri söylememeleri ve araştırdığımız şeyleri ise açıkça ifade etmelerinde yatar: Fakat aslında ankete katılanlar neyi saklamak gerektiği konusunda yanılgıya düşerler. Bu durum, gerçek bir sorunsala sahip olmayı gerektirir ve aynı zamanda –ki buna tekrar döneceğim– sosyoloğun yapılandırılmamış mülakat mitini devreye sokar; hani şu sadece kayıt altına alan cihazlar gibi... Söylediklerimin geçerli olduğu durumda, bu yapılandırılmamış [mülakat] miti, bilimsel olduğu söylenen özneye, [araştırma] nesnesinin dayatılmasının sonuçlarını meşrulaştırır.

Kısacası, nesnel göstergeler, insanların farkında olmadan size sundukları şeylerdir. En deneyimli sosyologların bile bir hayli ötesine geçen toplumdilbilimciler, kesinlikle kontrol edilemeyecek şeyleri bu şekilde yakalayabiliyorlar: bağıntıların sayısı ya da niteliği, tamlayan kullanıp kullanmamak, "siz" ya da "sen" diye hitap etmek...[14] Böylece toplumdilbilimciler aslında denetimin imkânsız olduğu bir düzeyde konumlanmış oluyorlar. Her toplumsal davranış mutlaka "çokkodlu" [*multicodique*] olduğundan (dilbilimcilerden ödünç aldığım ve konuşmacı açısından kodlara dair tüm düzeyleri aynı anda kontrol etmenin imkânsız olduğunu ifade eden son derece barbar bir sözcük bu: Eğer sözdizimini kontrol altında tutarsanız sözcük dağarcığı meselesi elinizden kaçıverir; eğer sözcük dağarcığını kontrol altında tutarsanız telaffuzu kaçırırsınız ve dahası, jest ve mimikler telaffuzla ya da sözdizimle ya da semantikle çelişkili olabilir), ne yaparsanız yapın sosyoloğun yapacak daima bir ton işi vardır, hele ki örneğin zevkleriniz gibi bir konuda konuşturuyorsa sizi: Eğer müzikle ilgili zevklerinize dair kontrollü bir bilgi sunmaya çalışıyorsanız, resimle ilgili olanları açığa vurursunuz ve mutfaktan bahsettiğinizde ise müzik konusundaki hakikati ele verirsiniz. İşte kabaca sosyolojinin neden olanaklı olduğu ve işlerin nasıl yürüdüğü böyle özetlenebilir...

14 Örneğin bkz. William Labov, *Sociolinguistique*, Minuit, Paris, 1976 [1973].

Duygularını belli etme biçimi üzerinden devam edelim. Benlik temsili pratikleri tarafsız olmadığından, bir bilgi sunmaya devam eder. Ankette sorulara cevap vermeyi reddetme olgusu bile ilginçtir. [...] Bilimsel bir sorgulamayla karşı karşıya kaldığınız andan itibaren –ki bu genel olarak geçerlidir– biri size soru sorduğunda hayır deseniz bile yandınız demektir. Bu, haysiyet diyalektiği kapanına sıkıştığınız anlamına gelir:[15] Bir kere size meydan okunduysa kurtulamazsınız. Burada sosyolog bir güç savaşı sürecini başlatmıştır –buna geri döneceğim– ve nesnel bilgileri verip kurtulmak dışında çıkışınız olmayan bir yola girmiş olursunuz.

Aslında özünde basit olan bu konuyu hızlıca geçmeliydim ama biraz daha devam edeceğim. İnsanları, ne oldukları konusunda sorgulamanın, insanlar hakkında kendilerinin bilmedikleri ya da sakladıkları bir hakikati bilmeye çalışmanın ne olduğuna değineceğim. Eğer sorun, [derse] başlarken ortaya koyduğum sınıflandırma meselesiyse; bireylere, kurumlara, kurum sözcülerine ya da gruplara gidebilirim; bireylerle ya da kolektif oluşumlarla mülakatlar yapabilirim. Sosyologların genellikle sorgulamayı unuttukları şeyler arasında, sorgulamalarının yöntemi ve biçimi vardır. Örneğin gruplar hakkında bilgi elde etmek istediğimizde, bu grupları oluşturan, bu gruplara mensup bireyleri sorgulamak ne anlama gelir? Size en başta söylediğim şeyi hemen hatırlatayım: Epistemolojik meselelerin büyük çoğunluğu aynı zamanda siyasal meselelerdir. Örneğin grev vakasında, sık sık işçi sınıfı ya da şu veya bu grubun sendika temsilcisinin grubu temsil kabiliyeti hakkında bir tartışma yaşanır [...]: Muhafazakâr yönetimler, sendika delegelerine, seçim benzeri, yani tekil, teker teker oy kullanılan kapalı oy usulüyle bir yoklama yoluna gitmeyi dayatırlar. Bireysel iradelerin, bireysel tercihlerin toplamı sonucu ortaya çıkacak bir hakikati, grup adına konuşma yetkisi verilen grup sözcülerinin söylemlerinden çıkan ve grubun gerçekliğinin ya da grup hakkında ya da grup için [geçerli] olan hakikatin karşısına koymayı tercih ederler. Bu, siyasi aygıtlar ile taban arasındaki ilişkiler hakkındaki meşhur tartışmadır: Acaba Georges Marchais'nin[16] söylediği şeyler, Komünist Parti'nin tüm üyelerinin dahil olacağı bir yoklamada elde edilecek sonuçla aynı olur muydu? Tümüyle siyasi nitelikteki bu soru, bu ders dizisinde ele almak istediğim meselenin merkezinde yer alıyor.

"Toplumsal sınıfları", "yaş sınıflarını" ya da "kuşakları" incelemek isteyen ve rastgele seçilmiş bireylerden oluşan bir örneklemi deneyinin nesnesi olarak alan sosyolog, metodolojik olduğu kadar siyasal ve sosyolojik ola-

---

15 Bkz. Pierre Bourdieu, "Le sens de l'honneur" (1960), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, 2000 [1972], s. 15-60. [*Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, Bilgi Ü. Y., İstanbul, 2019].

16 1972 ile 1994 yılları arasında Fransız Komünist Partisi Genel Sekreteri.

rak da, sorguladığı gerçeklikte taraf olur. Örtülü bir grup teorisinin nesnel taşıyıcısı olma riskini alır ve bir grubun niteliğini incelemek söz konusu olduğunda, bu oldukça can sıkıcı bir durumdur. Söylemek istediğim şu: Kilise gibi bir grubun ne olduğunu incelerken, gidip laikler topluluğunu mu yoksa din adamları topluluğunu mu sorgulamak daha akıllıca olacaktır? Burada baştan bir tanım sorunu bulunuyor. Din sosyolojisi tarihinde, bazıları "Kilise, din adamları topluluğudur" der, bazılarıysa "Kilise, din adamları ve laikler topluluğudur" der. Bu, Kilise içi çekişmeler açısından siyasi bir meseledir ve aynı zamanda bilimsel bir meseledir. Şahısları mı yoksa sözcüleri mi sorgulayacağınızı seçmek bilimsel bir meseledir. Ortaçağ Kilise hukukunda, Kilise'nin piskoposlardan oluştuğu söylenirdi, ancak bugün tam olarak bunu söylemek mümkün değil. Piskoposları, din adamları topluluğunu ya da inananlar topluluğunu mu incelemeliyim? Çoğu kişi sanırım, "Bu ne kadar da çocukça, umarım Bourdieu örneklem teorileri olduğunu bilmiyor değildir" diyecektir. Ama bu, kesinlikle bir örneklem sorunu değil... Aslında bu temsilî örneklem teorileri, istatistiki bir temsiliyet sağlayacaktır, evet, ama istatistiki temsiliyet, saygın kurumların tam da karşı çıkacağı bir şey değil midir? İstatistiki bir temsiliyeti sağlamamasına rağmen, [bir başka deyişle] istatistiki olmayan bir temsiliyet gücünü haiz temsilcilere sahiplerdir bu kurumlar. Tarih, en basit kamuoyu yoklamasına dahi tahammül edemeyecek vaatlerle doludur.

İnsanları teker teker sorgulamak, örneğin temsil gücü olduğu söylenen kurumlara dair nesnel *bir* hakikate ulaşmak için önemli bir işlemdir. Ancak temsilî kurumun bu nesnel hakikatinin, onun tüm gerçekliğini oluşturduğuna inanmak çok ciddi hata olacaktır; tam da "temsilcilerin aslında temsiliyet gücünü haiz olmayabilecekleri" olgusu, kurumun bütüncül hakikatini oluşturuyorsa... Yani adına layık bir araştırmada, şahısların teker teker sorgulandığı bir anket ve sözcülerle –bir başka biçimde de olsa aslında kurumla– yapılan anketi birleştirmek önemli olabilir.

Bu örneği özellikle aldım, çünkü bu dersler boyunca ortaya koymaya çalışacağım sorunun, bizzat işleyişte, şunu ya da bunu sorgulamayı tercih edişimizde, zaten pratik olarak önümüzde durduğunu göstermek istiyorum: Grup dediğimiz şey nedir? Bir grup ne zaman var olmaya başlar? Bir kişi, bir grup[tan] olduğunu ve bu grup adına konuşabileceğini söylediği andan itibaren var olmaya başlamıyor mu grup dediğimiz şey? Bu sorun en başta nesneyi ele alma biçimimizde karşımıza çıkar ve sorunu kötü bir şekilde, yani gıyabında, daha kendisini ortaya bile koymadan çözdüğümüzü sanabiliriz. O halde sosyoloğun pratiğinin nesnel hakikati de devreye giriyor. Ve her zaman dediğim gibi, bilimsel bir hatanın önüne geçmek için elimizdeki fırsatlardan biri, sosyoloğun, kendisine rağmen, pratiğinde, ürettiklerinde, bulgu-

larında bize sunabileceği bu nesnel hakikat karşısında her daim tetikte olmaktır.

Bu birinci hususu toparlayacak olursam, sosyolog, nesnesinin kendisine bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde yaptığı dayatmalardan kaçınmak için ya kişilerin teker teker dinlendiği ve farkında olmadıkları gerçekleri ifşa edecek şekilde sorgulandığı, istatistiki türde anketlere yönelebilir ya da etnografik ya da etnolojik diyebileceğimiz bir tarzda hareket edebilir ve her türden şeyi: kurumun ürettiği söylemleri, (Kilise hukuku gibi) hukuk sistemlerini, ritüeller bütününü (ruhani rütbe törenlerini) analiz edebilir. Çok aptalca nedenlerden dolayı aynı kişinin nadiren birlikte uyguladığı bu iki yaklaşım, sıklıkla karşı karşıya getirilir: Fransız eğitiminin tarihî geleneklerinden dolayı, bir tarafta etnologlar diğer tarafta sosyologlar yer alır ve hepsi de gerek [disiplinlerinin] sınırlarını gizlemek için, gerekse sınırlarını metodolojik bir onur meselesine dönüştürdüklerinden, diğerlerinin yaptığını yapmamakla övünür. Birbirini tamamladığını düşündüğüm bu iki yaklaşıma ilham veren şey, nesnel bir hakikati yakalama arzusudur. Daha net bir ifadeyle, bir grubun niteliğine dair hakikat, yani birey düzeyinde ifşa olunanlar ve olan bitenler ile yerleşik topluluklar ve tabii devlet, kilise, bürokrasi vb. düzeyinde olanlar arasındaki karmaşık ilişki, ancak ve ancak bu iki yaklaşım aracılığıyla ortaya çıkan bu iki nesnel hakikatin yüzleştirilmesiyle ortaya konabilir.

## Nesnel göstergelerin nesnel bir tanımı mı?

Nesnel göstergeler üzerine sorgulamalarım, sizlerin de kendinize sorduğunuzu umduğum bir dizi soruyu içeriyor: Nesnel göstergelerin nesnel bir tanımı var mıdır? Soru formuma, "'Que-sais-je?' dizisinden kitap yayımladı mı?" sorusunu hangi hakka dayanarak dahil ederim; neye dayanarak bu tesis edici edimi gerçekleştiririm ("tesis etme, yapılandırma" ifadesi felsefi gelenekteki anlamıyla ya da anayasa hukuku geleneğindeki anlamıyla alınabilir),* bir kurum olarak üniversitede neler olup bittiğini anlamak adına [bu verinin] not edilmeye, tespit edilmeye, kaydedilmeye değer ve uygun olduğuna nasıl kanaat getirir ve onu böylece yapılandırmış olurum?

Üzerinde henüz hiç düşünmeksizin "nesnel" derken kastettiğim şey, adına yaraşır sosyologlar topluluğunun ("adına yaraşır"ın altını çizeyim) topluca hemfikir olacağı bir şeydir. Nesnellik, Yunanların dediği gibi, *homologein* (ὁμολόγειν), yani "aynı şeyi söylemek" olgusuyla tanımlanır. *Homologein*, bir toplumsal onaylama [*homologation*] biçiminin bilimsel onaylama ile rekabet halinde olması ölçüsünde önemli bir sözcüktür ve sosyal bilimlerin en büyük

(*) Burada kullanılan *constitution* sözcüğü, daha önce de belirttiğimiz gibi hem kurma, yapılandırma, oluşturma hem de anayasa anlamlarını çağrıştırmaktadır – e.n.

sorunlarından biri de, tutarlı ölçütler konusunda, yani son derece önemli ölçütler konusunda bilim insanları arasındaki uzlaşı ile toplumsal uzlaşı arasındaki güç ilişkisidir. Eğer saygın bilim insanlarının yarattığı uzlaşının nesnel ölçütleri belirlediğini kabul edecek olursam, bir bakıma ölçütler hakkında hüküm verme gücüne sahip bir yargıcın var olduğu postulatını öne sürmüş olurum. Bu durumda ben, ya döngüsel bir mantıkla –ki bu oldukça rahatsız edici olabilir– ya da piramitsel diyebileceğimiz bir mantıkla hareket ediyorumdur ve bir üst yargıcın, yani ölçütlerin meşruiyetiyle ilgili kararları değerlendirecek ve hükme bağlayacak bir merciin varlığını kabul ediyorumdur.

Soyut bir ifadeyle söze başladım, daha somut gitmeye çalışacağım. Fiilen, bu *homologein*'ın, yani bu "aynı şeyi söylemek" olgusunun aslında var olmadığını düşünüyorum. Toplumsal sınıflar üzerine bir *trend raporu* –kütüphanelerde bunlardan çok vardır– toplumsal sınıflar meselesiyle ilgili olası tüm tutumları ortaya koyabilir: Toplumsal sınıfların var olduğunu kabul etmeyenler vardır, bu sınıfların hayli çok olduğunu kabul edenler vardır, sadece tek bir toplumsal sınıf olduğunu söyleyenler vardır, vb... Bu konuda herkes belli bir tutum benimseyebilir; ancak sosyolog, toptan bir uzlaşmanın [*consensus omnium*] olduğunu, bilim insanlarının bu konuda mutabakat sağladığını, bilim topluluğunun mutabakatı sayesinde neyin (tırnak içinde) "nesnel" olduğu konusunda toplumsal onayın sağlandığını ileri süremez. Bunu söyleyerek çok uzun soluklu bir tartışmayı başlatmış oluyorum, çünkü tartışmanın sosyal bilimler içindeki yerini gölgelememek adına, sosyal bilimlerin özel statüsünü göz önüne aldığımızda bu kadar temel bir konu üzerine bu asgari mutabakatın olmadığını görmek çok önemli. Meseleyi düşündüğüm gibi dile getirecek olursam, sosyoloğun saygınlığını yitirmeksizin "Toplumsal sınıf yoktur" diyebilmesi, sosyal bilimler özelinde, bilişsel dünyaya kıyasla bilimsel dünyanın görece özerk olduğunu açıkça göstermektedir. Ama ben bu hararetli tartışmaya girmek istemiyorum; bu... bezginlikle pazartesi günlerinin sabah derslerinde yapıldığı şekliyle klasik toplumsal sınıflar tartışmasıdır bir bakıma.

Peki, nesnel ölçütler hakkındaki nesnel değerlendirme konusunda, toplumsal onay sorunu somut olarak nasıl karşımıza çıkar? Eğer kendilerine başvurulan tüm bilim insanları bir ölçütü kaçınılmaz, uygun, olmazsa olmaz kabul etmek zorunda olsalardı, ölçütün nesnel olduğu söylenebilirdi. Asıl mesele, hakikat düşüncesinin içsel gücü itibariyle mi böyle bir zorunluluk hissettikleri, yoksa bilim insanlarının dünyasını düzenleyen toplumsal davranış kurallarının mı bu zorunluluğu dayattığıdır. (Eğer düşündüğüm şey grup tarafından gülünç bulunursa grubun gözünden düşerim). Bunun üzerine koca bir sahte bilim inşa edilebilir. Her iki kutba da değinecek olursak, bu salt toplumsal mı yoksa salt bilimsel türde bir zorunluluk mudur?

Toplumsal sınıflar üzerine bilim camiası içindeki bu tartışmadan kaçınmak için, "öznel olmaması, yani tarafsız olması durumunda, değerlendirmemde değerleri işin içine katmadığım durumda, bir ölçütün nesnel sayılabileceği" söylenebilir: Bu, Weber'deki etik tarafsızlık fikridir. Sosyoloji dünyasının dış baskılar karşısında her daim özerkliğini elde tutma zorunluluğu düşünüldüğünde, biraz gülünç ve basitleştirilmiş şekilde betimlediğim bu tezin elbette toplumsal bir işlevi olabilir, belli bir anda siyasi bir silah halini alabilir. Weber, bir durum tespiti yaptığı metninde, [...][17] burada etik bir tarafsızlığın söz konusu olduğunu, bilim insanının bir rolü olduğunu söylemek istiyordu. Ama bu metin aslında bundan fazlasını söylemiyor. Oldukça asil ve etik olarak da son derece saygı duyulması gereken, yerinde bir siyasal stratejidir bu; ancak etik tarafsızlık gibi zayıf ve hayal kırıklığına uğratan bir şey üzerine bilim inşa edebileceğimizi düşünmüyorum.

## Nesnelci moment

Peki, araştırmacı ne yapıyor? Diyelim zoolojiyle uğraşıyor. Bu kişi, "Ölçütler, tarafsız oldukları için nesneldir" demekle yetinemez. Klasik filoloji profesörlerini, Klincksieck'ten mi yoksa Belles Lettres'den mi kitap yayımladıklarına göre sınıflandırıyorum dediğimde, benim bu işte hiçbir çıkarım yok, şu ya da bu yayıncıya bağlı değilim, kendim klasik filoloji profesörü değilim, bu iki cenahtan arkadaşım yok [derim]; zaten bu ölçütün ne anlama geldiğini de bilmiyorum ama yine de uygun buluyorum, çünkü bana insanları karşı karşıya getiriyormuş gibi görünüyor [derim]. Tam bu noktada nesnel olduğunu düşündüğüm bir tanıma ulaşıyorum: Karşı kutuplarda yer alan insanları karşı karşıya getiriyor gibi görünen ölçüt... Öte yandan, bir bakıma beni aşan, birbirlerine uygun, anlamlı biçimde bağlı bir ölçütler bütünü kullandığımda, sınıflandırmayı artık ben yapmıyorumdur; kendi aralarında birbirine eklemlenen, ölçebileceğim bağıntılarla birbirlerine bağlı bir ölçütler dişlisine dahil oluyorumdur. Ölçüm yapabilirim; insanları, bireyleri ya da hatta kurumları – Collège de France, École des hautes études [en sciences sociales], École des chartes, École Polytechnique, bakanlıklar vb. [gibi farklı kurumlar söz konusu olabileceğinden]– ayırt edebilirim. Yani nesnel bir uzamda toplumsal şey-

17 Max Weber'in Kasım 1917'de verdiği konferansa atıf: "Wissenschaft als Beruf" ("Meslek olarak bilim"), Fransızcaya Weber'in 1919'da verdiği bir başka konferansa istinaden çevrilmiştir: "Politik als Beruf" ("Meslek olarak siyaset"): *Le Savant et le Politique*, UGE, Paris, 1963 [1959]. [Bkz. *Meslek Olarak Siyaset*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2017]. O tarihten bu yana, bu metnin yeni bir çevirisi *La Science, profession et vocation* başlığıyla yayımlandı (Agone, Marsilya, 2005). Isabelle Kalinowski'nin çevirisine eklediği "Leçons wébériennes sur la science et la propagande" (s. 65-274) başlıklı uzun denemede, bu konferansın verildiği koşullar ve Max Weber'in tarafsızlık zorunluluğuna dayanarak tepki gösterdiği peygambervari profesörlük formları hakkında bilgilere ulaşılmaktadır.

leri ayırabilirim: Hem gerekli hem de bağımsız (elbette gözlemci açısından bağımsız) oldukları için, bu şekilde yapılandırılan şeyler arasında kurulan ilişkilerin nesnel olduğunu söyleyebilirim. Yükseköğretim hocalarının uzamını inşa ettiğimizi varsayalım. Benim bu uzamda yer alıyor olmamın rahatsızlık verici bir yanı olmadığına, bunun benim algım üzerinde hiçbir şekilde etkisi olmadığına ikna olunabilir. Dahası, bunun, konuya ilgisiz ve [uzamın] dışında olsaydım aklımın ucundan bile geçmeyecek gizli ipuçlarını bir bir ortaya çıkarmamı sağladığına da pekâlâ inanılabilir.[18] O halde içinde bütünüyle var olduğum ve aynı zamanda da müdahillik açısından bütünüyle dışında olduğum bir uzam inşa edebilirim ve üstelik bu nesnel uzam öyle bir yerdir ki, benim yerimde kim olsa, elinde verilerle ve bilgisayarıyla, benimle aynı sonuçlara varacaktır. İşte bilimsel işleyişin nesnelci, bilimselci, muzaffer ve ulvi momentinin ispatı tam da bu olacaktır. Buna geri geleceğim ama yeterince de açtım konuyu. Şimdi biraz daha ilerleyelim, gelecek sefer tekrar döneriz.

Bu nesnelci, bilimselci momentin kurduğu uzam, öyle bir nesnellik [düşüncesiyle] şekillenmiştir ki, bu neredeyse tümüyle *eşyanın* nesnelliğidir ve [bu uzam] içinde bireyler, tamamen bihaber oldukları ve araştırmacının da araştırması sayesinde bizzat nesneyi oluşturan insanların gözünün önüne serdiği yasalara göre ayrışmış halde bulunurlar. Araştırmacı, bu uzamın içinde, (bazı sınıflandırıcı analiz yöntemlerinin yaptığı gibi) programı, algoritması dahilinde, mekanik şekilde kesitler oluşturabilir. Sınıflandırma, tüm öznelerden bağımsız bir şekilde yapılabilir ama bunun sonucunda da bu sınıflandırmalarda bir katılık, donukluk olacaktır; özünde bunlar yasalar, kurallar, değişmezler, fizikçininkilere birebir benzer ilişkilerdir. Yani fiziğin dünyasındayızdır ve bir ağırlığı olan, kendi aralarında ölçülebilir ilişkilerle bağlı ölçüt grupları vardır elimizde – ki burada Linné'nin [sınıflandırmasına Antoine-Laurent de Jussieu'nün getirdiği eleştiriyi] düşünüyorum: "*Non numerenda, sed ponderanda*" ("Saymak yetmez, tartmak gerekir").[19] Bu ölçütlerin her birinin ağırlığını tartabilir, sınıfı ve bu sınıfı tanımlayan ilişkileri üretme konusundaki paylarının ne olduğunu söyleyebiliriz. Bu türden nesnel sınıflandırmalarda, toplumsal failler konumlandırılmıştır ve işimiz nesnel toplumsal sınıflarladır. *Ayrım*'da[20] gösterildiği şekliyle, inşa edilmiş toplumsal sınıflar, yani birbirine bağlı bir dizi ölçütü uygulayarak elde ettiğimiz birimler, nesnel sınıflardır ve bunlar, incelenen popülasyona uygun ölçütler bütününü, dağılım ya da hiyerarşileştirme ilkeleri bütününü uygulayarak el-

18 P. Bourdieu *Homo academicus*'ta nesneleştirdiği popülasyona dahildir. (Edebiyat ve insan bilimleri fakülteleri uzamı üzerine grafik, s. 290, kendi adına bir nokta içerir.)

19 *Genera Plantarum*, Paris, 1789 adlı eserinde. (Cümle, *Traité de logique*, Armand Colin, Paris, 1918, s. 147'de Edmond Goblot tarafından da alıntılanıyor.)

20 *La Distinction*, özellikle s. 112-113 ve 128.

de ettiğimiz sınıflardır; ki bunu yapmaktaki amacımız, söz konusu popülasyonu gerçeklikte yapılandırmaktır.

## Tüm perspektiflerin geometral mekânı

Biraz ürkütücü olan hiper-nesnelci bu bakış, elbette yargılayıcı konumda olan (yani çetele tutan) sosyoloğun, olaylara kuşbakışı bakan sosyoloğun bakış açısıdır. Benim [buradaki] sosyolog tanımım, Hegel'in mutlak bilgiyi tanımlarken yaptığı tanımla tıpatıp aynı... Hegel aşağı yukarı her toplumsal öznenin dünyaya dair bir bakış açısı olduğunu söyler ve ideolojiyi de, topluma dair her bilginin bir bakış açısının ürünü olması olgusu ile tanımlar. Ve bilim, felsefi ya da bilimsel bilgi de bu durumda, Leibniz'in dediği gibi, tüm perspektiflerin *geometral* noktasında durabilme,[21] yani bütün bu perspektiflerin geometrik mekânında, hiçbir bakış açısının bulunmadığı ilahi bakış açısında konumlanabilme becerisiyle mümkün olacaktır. Entelektüel alan dediğim şeyi, yani içinde entelektüel oyunların hüküm sürdüğü (yayınlar, şöhretli kişiler, vb.) uzamı buna örnek verebilirim. Geçmişte neredeyse hep yapıldığı gibi, bir *Aydınların Afyonu*[22] kitabı yazabilirim, yani sol entelektüeller üzerine belli bir bakış açısı ortaya koyabilirim. Simone de Beauvoir'ın "La pensee de droite, aujourd'hui"[23] [Günümüzde sağ düşünce] başlıklı, aşağı yukarı aynı dönemde yayımlanan önemli makalesinde olduğu gibi, sadece karşı kanadın entelektüellerinden bahsedebilirim. Bir başka deyişle, entelektüel alan hakkında, bizzat entelektüel alan içindeki bir karşıtlıktan hareketle bir bakış açısı benimsemek mümkündür.

---

21 P. Bourdieu sıklıkla bu "*géométral*" kavramına (ya da "geometrik mekân"a) gönderme yapar (örneğin bkz. *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, Paris, 2001, s. 186 ve 222). Maurice Merleau-Ponty'nin yorumuyla bu terim Leibniz'de Tanrı'nın bakış açısına denk düşer: "Bizim algımız nesnelere ulaşıyor ve nesne, bir kez kurulduktan sonra, onunla yaşadığımız ya da yaşayabileceğimiz bütün deneyimlerimizin nedeni olarak görünüyor. Örneğin komşu evi belli bir açıdan görüyorum, Seine Nehri'nin sağ kıyısından ev farklı bir açıdan görünecektir veyahut içeriden veyahut bir uçaktan; evin kendisi bu görüntülerin hiçbiri değildir; ev, Leibniz'in dediği gibi, bu perspektiflerin ve olası tüm perspektiflerin *geometral*idir; yani tüm perspektifleri oradan türetebileceğimiz perspektifsiz ifadedir, hiçbir yerden bakıldığında görülebilen evdir." (*Phénoménologie de la perception* [1945], Gallimard, Paris, 1974, s. 81.) [*Algının Fenomenolojisi*, çev. E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017].

22 Raymond Aron'un denemesi *L'opium des intellectuels*, 1955 yılında Calmann-Levy'den yayımlanmıştır. Genel olarak sol entelektüellerin ve özellikle de Sartre'ın oldukça polemik bir eleştirisidir. [*Aydınların Afyonu*, çev. İzzet Tanju, Tur Yayınları, İstanbul, 1979]. Bu kitap hakkında P. Bourdieu'nün yorumları için özellikle bkz. *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, özellikle s. 271 ve 309-310; yeni basımı: "Points Essais", s. 317 ve 365.) [*Sanatın Kuralları*, çev. N. Kâmil Sevil, YKY, İstanbul, 2006].

23 1955'te *Les Temps modernes*'de iki bölüm halinde yayımlanan (sayı 112-113, s. 1539-1575 ve sayı 114-115, s. 2219-2261) bu makale (*Privilèges*, Gallimard, Paris, 1955; yeni basımı: *Faut-il brûler Sade?* Gallimard, Paris, 1972) Raymond Aron'un kitabına yanıt veriyordu.

Veyahut entelektüel alanı, "entelektüel" düşüncesinin kendisinin tartışıldığı bir uzam olarak da inşa edebilirim – entelektüel alandaki tartışmalar, "Bu bir entelektüeldir ama sağcı bir entelektüel, entelektüel değildir" deme noktasına kadar varabilir. Alan mefhumunu inşa ettiğim andan itibaren, bu bakış açıları hakkında bir bakış açısı benimseyebilirim ve bizzat entelektüel alanı inşa etme mücadelesi fikrine kadar inşa işine devam edebilirim. Bu durumda kendimi neredeyse ilahi bir konuma yerleştirmiş olurum, [fakat] –her zaman söylediğim gibi– bu kendimi oyuna kaptırma ihtimalini ortadan kaldırmaz ve bu oyun hakkında söyleyeceklerim, oyundaki konumuma bağlı olarak oyuna dahil oluverecektir ve hatta entelektüel alanda tahakküm altında olanlar ve genellikle bilimsel hakikatle daha çok ilgilenenler tarafından bu çok daha iyi anlaşılacaktır.

(Bu çok ilginç ve çok önemli bir mesele: Ben, tahakküm altındakilerin konumuyla bilimsel konum arasında, Marx'ın teolojik biçimde ifade ettiği bir bağ olduğunu düşünüyorum. Bunun bilimsel olarak temellendirilebileceğini düşünüyorum ama tabii bu, bilimsel hakikate ulaşmak için tahakküm altındaki bir konumda olmanın yeterli olduğu anlamına gelmez. Bilimsel hakikat bir kez üretildi mi, bir uzamda tahakküm altında olanlar bunu daha iyi sezerler ve kendilerini daha bütüncül biçimde ifade edebilmek için [bu hakikati] çarpıtarak hemen kullanmaya başlarlar. Bu laf arasında söyleyeceğim bir şey ama görece önemli, buna daha sonra geri dönebilirim.)

İlahi konumdayım, bütün bakış açılarının [üstünde bir] bakış açısına sahibim, her bir bakış açısını olduğu gibi yapılandırıyorum, yani kendi inşa ettiğim uzamda, onları kısmi ve yapısının temelini konumuna borçlu olan, tek taraflı birer bakış olarak yapılandırıyorum. Başka bir deyişle, aynı zamanda hem konumu hem konumlanışı yapılandırmış oluyorum – ki bu konumlanış, bakış açısından hareketle gerçekleştirilmiş oluyor. Bakış açısını bir bakış açısı olarak inşa etmek için elbette uzamı inşa etmek gerekir. Bakış açısının kendine has özelliği, kendisinin bir bakış açısı olduğunu yadsımasıdır, kendini mutlak sanmasıdır. Sosyolog, bakışlar görür –evet entelektüel alan için söyledim bunu ama toplumsal sınıflar konusunda da aynı sorun geçerli olacaktır– ve sosyoloğun, toplumsal dünyayı görmek için bir mücadele perspektifi ve bakış açısına dair, toplumsal dünyayı ondan hareketle gördüğümüz bir bakışı olacaktır. Bakış açıları evrenini, kendi yapısı, kendi sınırları dahilinde inşa edip şöyle derim: "Bu toplumsal dünyaya dair bu bakış açısından hareketle, ancak bunun [ya da şunun] görülebileceğini anlıyorum ve bir başka bakış açısının da, mesela sadece 'Bunların hepsi pislik!' vb. biçiminde görebileceğini anlıyorum."

İyi de bilim bu noktada başlayıp biter mi? Burada duracak mıyız? Betimlemeye çalıştığım bu nesnel bakış açısı mutlak bir bakış açısı mı? Sosyolog, bu gösteri karşısında en nihayetinde bir fotoğrafın önünde durur gibi dur-

muyor mu? Eğer neler olup bittiğini görüyorsa, eğer daha güçlüyse, daha modernse, eğer istatistiklerini daha ehil biçimde gerçekleştirmişse, insanların ne yaptıklarını görebilir ya da ne yapacaklarını öngörebilir ve insanların bugün burada, bundan beş yıl sonra şurada olacaklarını vb. söyleyebilir. Bu, sosyoloğun başlıca eğilimlerinden biridir; eğer sosyolog olmak istiyorsanız, bunun nedeni bu vizyona sahip olmak, kendinizi biraz Tanrı gibi hissetmek istediğiniz içindir (herkes bunun peşinde değildir ama herkes yeri geldiğinde bunu keşfedebilir).

Sadece meselenin nerede tıkandığını göstermek istiyorum ve bir sonraki seminerde bu noktadan anlatmaya başlayacağım. Az önce sordum: "Ölçütler hakkında hüküm verebilecek bir yargıç var mıdır?" Bu konuyu kapatmadan önce Wittgenstein'ın, Paris'teki *ayar-metre** örneğinden bahsettiği olağanüstü bir metnini okumak istiyorum. Wittgenstein soruyor: "*Ayar-metreyi* kim ölçüyor?"[24] Bu iyi bir analitik felsefe metaforudur. Bizim cenahta az rastlanan bir düşünme biçimi... Kendimize yargıçları yargılayabilecek bir yargıç olup olmadığını,[25] meşruiyet ilkelerini meşrulaştıracak bir ilke olup olmadığını ya da ölçütleri ayırt edecek bir ölçüt olup olmadığını sorduğumuzda da aynı sorun yaşanır.

Bu bakış saçma ve teorik gelebilir ama bilim pratiğinde, nesneleri birbirinden ayrıştırma sorunları nedeniyle, oldukça somut bir şekilde karşımıza çıkar. Örneğin az önce entelektüel alan konusunda birtakım cevaplar sundum. Entelektüel alan içindeki mücadelenin konularından biri, tam da bir entelektüelin ne olduğunu tanımlamaktır. Biri makalesine, "Şu kişiye entelektüel diyeceğim..." diye başladığında iş işten geçmiştir, devamını okumanıza gerek yoktur, çünkü makalesine koyduğu şeyden daha fazlasını, yani pek fazla bir şey... bulamayacağını bilirsiniz. Aslında bir entelektüel alanın kendine has özelliği –ki bunu anlamak için bir kez entelektüel görmüş olmak yeter– tam da bir entelektüelin ne ya da kim olduğunu anlamak adına, yani sadece tek bir meşru temsilcisi olan meşru bir entelektüel tanımını dayatmak uğruna mücadele etmektir: O da [entelektüel] tanımını yapan kişi olacaktır. Ve bu gayet normaldir. Komik olduğu için bunu hafif tebessümle söylüyorum ancak son derece de normal; eşyanın tabiatı bu... Ama bu eşyanın tabiatını aynı zamanda gizlemek de gerekiyor.

---

(*) *Mètre-étalon*, Paris'te hükümetin 1796-1797 yıllarında uzunluk birimi olarak metrenin kullanımını yaygınlaştırmak için şehrin önemli yerlerine yerleştirdiği mermerden metrelerdir – e.n.

24 Alıntı bir sonraki dersin başında veriliyor.

25 "Yargıçların meşruiyeti hakkındaki hükmü kim verecek?" P. Bourdieu'nün gazetecilik alanının entelektüel alan üzerinde artan etkisi üzerine 1984'te yayımlanan bir makalesinin alt başlığı şöyledir: "Le hit-parade des intellectuels français, ou qui sera juge de la légitimité des juges?", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 52, 1984, s. 95-100 (*Homo academicus*'ta yeniden yayımlandı, bkz. s. 275-286).

## Örneklem sorunu

Sözümü basit bir örnekle bitireceğim. İşverenler üzerine çalışırken en büyük şirketlerden seçtiğim iki yüz işverenden oluşan bir popülasyonu incelemiş ve tanımıma, sanayi patronlarını ve bankacıları da eklemiştim. Tarihçi meslektaşlarımdan biri (ki bu bir tesadüf değil çünkü sosyoloji *homologein* arayışında olmadığı için böyle bir uyarı kesinlikle bir sosyologdan gelemezdi) benimle işverenler üzerine bir tartışmaya girişmeden önce önlemini almış ve benim istatistiki analizimi yeniden yapmıştı. İstemeyerek de olsa benimle hemfikir olduğunu itiraf etmişti, ama katılmadığı tek nokta, ona göre popülasyonlarda bir tutarsızlık olmasıydı. Bu bana çok ilginç geldi, çünkü ben uzamıma bankacıları dahil etmeye karar vermiştim, oysa kendisi onları çıkarmıştı.[26] Bu da, az önce verdiğim bilimselci tanımdan hareketle analiz sonucunda aynı şeyleri bulmak için "aynı şeyi söyleme"nin [*homolegein*], aynı ölçütleri kodlamanın gerekli olduğunu ispatlıyor; bu *homologein,* örneğin şu ya da bu konuyu incelemeye dair çıkış noktası konusunda, bu vakada gördüğümüz üzere finansal sermayeyi dahil edip etmeme kararı gibi bir konuda, bir nevi temel bir anlaşmazlığın da sürüp gitmesine neden oluyor. Finansal sermayenin tahakkümü konusunda bir tartışma söz konusudur ve basit bir örneklem seçiminin ardında bile bilimsel bir taraf [seçme işi] vardır. Ancak bu tartışmanın bilimsel olarak daha da fazla bölünme yaratabileceğini söyleyebilir, *homologein*'e katılıp şunu sorabiliriz: "Her birinizin kurduğu uzamlarda neler olup bittiğini anlama mevzusunda, o mu haklıydı yoksa siz mi haklıydınız?"

Durum aynı olduğu için, çok daha net olan üniversite hocaları örneğine hızlıca değineyim. Yükseköğretim profesörleri için kullanılan göstergelere, edebiyat konusunda uzmanlaşmış olduğu söylenen dergilerin yazı işleri kurulunda yer alınıp alınmadığı ölçütünü ekleyebilirim. Ancak, bir hayli profesörün gözünde, *NRF*'de* [yazan] bir profesör artık profesör değildir; *Critique*'te, en kötüsü de *Libération*'da [yazan] bir profesör, profesör sıfatını ta-

---

26 Burada anılan tarihçi Maurice Lévy-Leboyer'dir (1920-2014) ve P. Bourdieu'nün bahsettiği tartışma ise muhtemelen France Culture Radyosu tarafından 15 Aralık 1980'de yayınlanan "Lundis de l'histoire" programı vesilesiyle yapılan ve "ikinci sanayileşmede işverenlik" konulu tartışmadır. (Bu radyo programı 22 ve 23 Nisan 1977'de Maurice Lévy-Leboyer ve Patrick Fridenson tarafından düzenlenen yuvarlak masa toplantısında yapılan sunumların derlendiği *Cahiers du Mouvement social*'in 1979 tarihli bir sayısı üzerineydi). P. Bourdieu bu tartışmayı 1988 yılında Roger Chartier ile yaptığı söyleşide (bkz. *Le Sociologue et l'Historien*, Raisons d'agir/Agone, Paris/Marsilya, 2010, s. 26-27) [*Sosyolog ve Tarihçi*, çev. Zuhal Karaca, Açılım Kitap, İstanbul, 2014] ve de *Sur la télévision*'da (Raisons d'agir, Paris, 1996, s. 71-72) anlatır. [Bkz. *Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, YKY, İstanbul, 1997].

(*) *La Nouvelle Revue Française*, 1908'de kurulan, özellikle Académie Française gibi yerleşik kurumlara muhalif çizgisiyle tanınan, ilk başeditörü André Gide olan edebiyat dergisidir – e.n.

şımaya layık değildir. Sosyoloğun yaptığı adlandırma ve kurma edimi şudur: "Profesör adlandırmasını, onun bir yazı işleri kuruluna dahil olabileceği olgusunu da kapsayacak biçimde yapıyorum", yani bu adlandırma edimi, güç dengelerine dair bir müdahaledir aynı zamanda; sınırın tam olarak nereye çizileceği konusunda verilen mücadelelerde taraf olmak anlamına gelir. Finansal sermaye konusunda olduğu gibi bu da bir uç durumdur, ama sınırların bizzat içinde, örneğin eğitim ile araştırma arasındaki karşıtlığı gözler önüne serecek ölçütleri dikkate aldığımızda, nesnenin inşası, kendiliğinden eleştirel bir kopuş yaratacaktır. Sadece popülasyonunun bir kısmının kendi içindeki temsillerinden değil, aynı zamanda gerçeklikten de bir kopuş olacaktır bu, çünkü bizzat gerçekliğin içindeki mücadele konularından biri, araştırmayı kimin yaptığıdır. Eğer herkes az çok bir araştırma yapıyorsa, bu durumda taraf olmadan nasıl kodlama yapılabilir?

Bir an geliyor, ya her şeyin aynı olmasına karar vermeyi seçebiliyorsunuz (yani artık hiçbir şeyi sınıflandıramama noktasında oluyorsunuz) veya tam olarak taraf olmayı ve "Örneğin, beş dile çevrilen araştırmaya 'hakiki bir araştırma' demeyi" seçebiliyorsunuz (ve böylece tüm etik tarafsızlık normlarına vb. karşı gelmiş oluyorsunuz). Bir dahaki sefere bu konuya değineceğim: Bu nesnel kategorilerin, şeyin bizzat nesnelliği konusunda devreye girdiğini göz ardı edip bu kategorilerin sürekli tersine çevrilebilir olduğunu unuttuğumuzda, içindeki bölümlemelerle vb. bir toplumsal uzam inşa edemeyiz.

# 19 Mayıs 1982

Tanımlama ilkesinin meşru tanımı – Tesis edici edimler olarak araştırma işlemleri – Mücadele konusu olarak sınıflamalar – Nesnelcilik ve nesnelciliğin nesneleştirilmesi – İyi bir sınıflama ve skolastik yanlılık – Teorik sınıflama ve pratik sınıflama

Bugün öncelikle geçmiş derslerin genel bir bilançosunu çıkaracağım. İstatistiki olarak ölçülebilen ve böylelikle nesnel diyebileceğimiz sınıfları belirleyen, yani şeylerin bizzat gerçekliğinde örtük biçimde var olan, farklı derecelerde birbirlerine bağlı bir ölçütler bütününden hareketle elde edilen sınıflamaya "nesnel sınıflama" diyebileceğimizi göstermeye çalıştım. Lazarsfeld'in ifadesini ödünç alarak "örtük sınıflar"[1] diyebileceğimiz bu sınıflar, eyleyen öznelerin bilinçlerinde illaki bulunması gerekmeyen, hatta bu öznelerce reddedilmiş ya da bastırılmış olabilen ve genelde onların niyetlerine ya da iddialarına karşı inşa edilmiş sınıflardır. Bu nesnel ya da örtük sınıflar, oldukça katı süreçlere göre üretilmiş olabilirler; hiyerarşik analiz yöntemleri[2] mesela, sınıflandırmaları otomatize etmeyi, mekanikleştirmeyi sağlar, incelenen ölçütler arasındaki ve sınıflar arasındaki bağlantılar sorununa teknik bir çözüm sunar. Bu nesnel sınıflandırmaları, toplumsal öznelerin somut olarak deneyimlerinde kullandıkları pratik sınıflandırmalarla karşılaştırmıştım. Yeri gelmişken, nesnel sınıflandırmadan pratik sınıflandırmaya geçiş konusun-

1 Bkz. Paul F. Lazarsfeld, "A conceptual introduction to latent structure analysis", *Mathematical Thinking in the Social Science*, The Free Press, New York, 1954.

2 Bugün artık neredeyse kullanılmıyor olsa da "hiyerarşik analiz" (İngilizce literatürde *scale analysis*), 1950'li ve 1960'lı yıllarda sosyal psikolojide ve sosyolojide gelişen bir istatistiksel analiz türünü ifade ediyordu. Örneğin bir ölçek boyunca sıralanmış az sayıda "patron" ideal-tipi belirleyerek, bir insan grubunun bir dizi kanaat sorusuna verdiği cevapları incelemekten ibaretti (bkz. örneğin, Benjamin Matalon, *L'Analyse hiérarchique*, Éditions Mouton ve Gauthier-Villars, Paris, 1965). Belli açılardan "nitel değişkenlere uygun bir tür faktöriyel analiz" gibi görünebilecek "hiyerarşik analiz", 1960-1970 yıllarında Jean-Paul Benzécri ve meslektaşları tarafından geliştirilen ve Bourdieu'nün de sosyal bilimlerde bir hayli kullandığı (mütekabiliyet analizi, sınıflandırma yöntemleri, vb. gibi) veri analiz tekniklerinin atasıdır.

da, genellikle bunları bilmiyor ya da duymak istemiyor olsa da, her sınıflandırıcının karşılaştığı bir dizi sorunu da belirtmiştim.

## Tanımlama ilkesinin meşru tanımı

Sıklıkla sosyolojiye, özellikle de görece bilinçli teorik niyetlerle yön bulan sosyolojiye yapılan itirazlardan biri, ortaya koyduğu şeyi gerçeklikte buluvermesidir: Sosyoloğun inşaları (örneğin, sınıflara göre mütekabiliyet analizleri ya da tüketim analizleri) bir nevi bir kısır döngünün ürünleri olabilir. Bilimsel tartışmalarda az çok açık bir şekilde öne sürülen görüş, sosyolog eğer aramamışsa, bulduğu şeyi bulamayacağı yönündedir. Bu, her tür nesnel sınıflandırmanın sınırlarıyla ilgili çok önemli bir tartışmadır: Sınıflandırıcılar arasında meşru sınıflandırma ilkesi üzerine bir tartışma vardır ve ben de size Wittgenstein'ın *ayar-metre* paradoksundan bahsetmiştim: "Ne bir metre uzunluğunda olduğunu, ne de bir metre uzunluğunda olmadığını söyleyebileceğimiz tek bir şey vardır; o da Paris *ayar-metresidir*. Elbette burada amaç bu ayar-metreye olağanüstü bir özellik atfetmek değil; sadece onun metreyle ölçüm yapmakla ilgili bir dil oyunundaki özel rolünü vurguluyoruz."[3]

Geçen sefer söylediğim gibi, iyi ölçütün ne olduğu konusunda hangi ölçüte göre hüküm verileceği sorunu, daha araştırmacılar arasındaki ilişkiler düzeyinde karşımıza çıkar. Oysa genel olarak meşruiyet meselesi, meşruiyet hükmünü verecek bir yargıcın olmamasını şart koşar. Aynı zamanda bir meşruiyet döngüsü olan bu hermenötik döngü (geçen ders iki ya da üç örnek incelemiştim), gerek örneklemin inşası düzeyinde –işverenler incelemesinde bankacıları dahil edip etmeme örneğini ele almıştım–, gerekse ölçütlerin inşası düzeyinde sürekli karşımıza çıkar. Bir örnek beni çok etkilemişti ve 1962-1963 yıllarındaki sosyolojik çalışmalarımın temelinde yer alıyordu: UNEF öğrencileri (solda sınıflandırılan bir öğrenci sendikası), bizzat öğrenci çevrelerinde bir anket düzenlemiş ve toplumsal köken ölçütünü tamamen görmezden gelmişlerdi. Grubun kendi tanımını dayatması konusuyla ilgili iyi bir örnektir bu; bir ölçütün basitçe atlanması, söz konusu grup tarafından reddedilen bölümlemeleri devreye sokabilir. O dönemde öğrenciler ya da en azından onların sözcülerinden bazıları, kendilerini bir sınıf olarak ya da bir şekilde "devinim halinde bir grup" vb. olarak göstermek istiyorlardı ve soru formlarında ve dahası sonuçların istatistiki incelenişinde, toplumsal köken ayrıntısını devreden çıkarmak çok önemli bir ideolojik etki yaratıyordu.[4]

---

3 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Investigations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1961 [1953], s. 140, § 50.

4 Bu konuda bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Minuit, Paris, 1964 [*Vârisler*, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2014].

Bahsetmiş olduğum piskoposlar örneği gibi başka benzer örnekler, araştırmacının, en basitinden yerli failler tarafından reddedilen bir ölçütü [araştırmasına] dahil ederek nesneleştirici bir eylem gerçekleştirebileceğini, böylelikle inkâr edilen, bilinmeyen veya bastırılan bölümlemeleri gözler önüne serebileceği bir nesnelci müdahalede bulunabileceğini görmenizi sağlayacaktır.

Bu tanımlama ilkesinin meşru tanımı sorunu, en sıradan anketlerde bile her an karşınıza çıkar. Çok naif ve sıradan, ancak gerçek bir örnek vereyim: Devlet İstatistik Kurumu INSEE istatistikçileriyle tüketim konusunda kodlamanın inşası mevzusu üzerine bir tartışma sırasında, muzların, portakalların, mandalinaların, limonların, elmaların vb. yan yana durduğu bir "meyve" sınıfı ya da yeşil fasulyelerle kuru fasulyeleri bir araya toplayan bir "fasulye" sınıfı inşa ederken, muzun aslında elmanın tam karşıtı olduğunu ve çok fazla muz tüketmeye meyilli kişinin az elma tüketme eğiliminde ya da tam tersi olduğunu söyleyerek, toplumsal sınıfla ya da gelirle en ufak bir bağıntı kurmaktan kaçındıklarını göstermeye çalışmıştım.[5] Oldukça önemsiz gibi görünen bu örnek, kesinlikle hayatidir: Eğer "meyve" sınıfında ya da "fasulye" sınıfında uygun bir heterojenlik olduğuna ve bu tutarlı heterojenliğin toplumsal sınıfa bağlı olduğuna dair bir hipoteziniz yoksa, bu heterojenliği zaten bulgulayamazsınız. Bu heterojenliğin gerçekliğini ortaya çıkardığınızdaysa, bu heterojenliği bulgulayamamış olanlar, onu *önceden* yanlı bir biçimde işin içine dahil ettiğinizi ve bir bakıma gerçekliği çarpıttığınızı ileri sürerek sizden şüphe edeceklerdir.

Toplumsal dünyada sadece bizzat aramamız halinde görebileceğimiz bir yığın olgu vardır; yoksa sosyoloji her önüne gelenin dalacağı bir iş olurdu. Toplumsal bilginin önündeki temel engel olan şeffaflık yanılsamasını, Durkheim daha o dönem açıkça dile getiriyordu.[6] Toplumsal dünyada, ancak keşfedildiklerinde görülebilecek bir yığın şey vardır. Ve sosyoloğun işi, felsefenin kimi tanımlarında filozofun kendine atfettiği iş gibi, bir şekilde hakkında zaten bir şeyler bildiğimiz olguları gün yüzüne çıkarmak, keşfetmek, onların üzerlerindeki giz perdesini kaldırmaktır.

## Tesis edici edimler olarak araştırma işlemleri

Elbette, bu sınıflandırmayı dayatma biçimi, her ne kadar olgularla doğrulansa da, daima bir önyargı olmakla itham edilebilir. Gelecek derslerde, bu seminerin ikinci bölümünde değineceğim bir mesele var burada: Bir araştır-

5 Bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 20.

6 Şeffaflık yanılgısı hakkında bkz. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon ve J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, s. 37-41 ve Émile Durkheim'ın açıklayıcı metni *Éducation et sociologie*'den (Alcan, Paris, 1922) alıntılanan pasaj, s. 159-160.

mada irdelenen toplumsal dünyayla kurulan bağ ile toplumsal dünyada işgal edilen konum arasında bir ilişki vardır. Geçen gün, tahakküm altındakilerin dünya görüşü ile bilimsel bakış arasında bir bağ olup olmadığı sorusunu ve bu bağın yapısı [sorusunu] sorarak, bu meseleye hızlıca değinmiştim. Daha genel bakıldığında, toplumsal uzamdaki konumun, kişiyi toplumsal dünyanın örtüsünü görmeye ya da görmemeye elverişli kılıp kılmadığını sorgulayabiliriz. Düşünce otomatizmlerini içinde barındıran, üzerinde çok az kafa yorduğumuz "meyveler" ya da "fasulyeler" tarzı sınıflandırmalar, özellikle toplumsal dünyada bürokratik konumlar işgal eden ve sosyoloğun sürekli mücadele etmek zorunda olduğu kişilerde yaygındır. Araştırma bürokrasileri ile resmî, "tarafsız" ve görünürde su götürmez sınıflandırmalar arasında bir ilişki mevcuttur.

Her tür uygun taksonomik inşanın içerdiği bu müdahale görünüşünün kendine epistemolojik bir dayanak bulduğunu hatırlatmak isterim. Tüm bir epistemolojik gelenek (Bachelard, vb.) bunu yapmıştır. Sosyolojinin kendine özgü durumundaysa, toplumsal dünyanın her uygun inşasında, ön-inşalardan, yani gündelik toplumsal kullanımlarla üretilen sınıflandırıcı öncüllerden kopuş benimsenmelidir. Başka bir deyişle, genelde araştırma bürokrasilerinin ya da hiperampirik pozitivizmin bir gerçeği olan epistemolojik kayıtsızlık, neredeyse her zaman, bilimsel olarak kısırdır ve politik olarak da yerleşik düzenin suç ortağıdır ("suç ortağı"* sözcüğünü olabilecek en tarafsız haliyle kullandım). Sosyal bilim yapmak için, başlangıcından bu yana inşa edilmiş seçimleri dayatmaktan ibaret olan bu epistemolojik müdahalelerle uğraşmaktan başka çıkar yol yoktur. Bazı ilişkileri bulabilmek için, gerçekliği ancak onları bulabileceğimiz şekilde inşa etmeliyiz.

Ama sosyal bilimlerde teorik *a priori*'nin meşruiyetini haklı çıkarmak yetmez, çünkü sınıflandırma bir tartışma ve çekişme meselesidir. Bugün sizlere aslında gerçekten nesnel bir sınıflandırma teorisinin, nesnel sınıflamanın bir tartışma konusu olduğu gerçeğini sınıflandırma teorisine dahil etmesi gerektiğini söylemek istiyorum. Başka bir deyişle, her ne kadar nesnel sınıflama mücadelesinde benimsenen konumların temelini bu sınıflamada bulsak da, nesnel sınıflamanın bizzat kendisinin de dahil olduğu bir sınıflamalar mücadelesi vardır.

Ortakduyu ya da bilimsel ortakduyu tarafından birbirine karıştırılan şeyleri birbirinden ayırmaya, ikilikler haline getirmeye dayalı işlemler (taze fasulyeler ve kuru fasulyeler, unutulduğu için cevapsız bırakılan sorular ve kişi cevaplamayı reddettiği için cevapsız kalan sorular, vb.) nihayetinde tesis edici edimlerdir. (Burada "tesis etmek" [*constitution*] sözcüğünü hem felsefi gelenekteki anlamıyla –bir şeyi olduğu haliyle tesis etmek, onu tezi olmayan

(*) Fransızca *complice* sözcüğü mecazi olarak "yardımcı" anlamına da gelmektedir – ç.n.

[*non-thétique*], örtük durumdan teorik aşamaya geçirmek demektir– hem de siyaset biliminin kullandığı anlamda –Fransa Cumhuriyeti Anayasası'ndan bahsedildiği şekilde– kullanıyorum.) Bilimsel sınıflama edimi iki anlamda tesis edici bir edimdir: İstesek de istemesek de (geçen derste, toplumsal dünya söz konusu olduğunda bilimsel işlemlerin her zaman politik olduklarını bilmek gerekir derken bunu kastediyordum), en önemsiz kodlama işlemleri dahi, toplumsal alımlanışlarında bir toplumsal dünya sınıflandırmasını ve dolayısıyla toplumsal dünyaya dair meşru bir algılama biçimini ya da izin verilen bir bakışı dayatma teşebbüsü içerirler.

Aynı şekilde, araştırmanın temel işlemlerinin tesis edici edimler olduğunu söylemek, bilinçdışı toplumsal çıkarların, araştırmanın en temel edimlerine sıklıkla sızabileceğini söylemek demektir. Pozitivist denilen bilimsel çalışmanın politik eleştirisinin hatalarından biridir bu: Sıklıkla hiçbir zaman anket yapmadıkları için, insan bilimleri araştırmacılarının bilimsel çalışmasını çok ciddi biçimde eleştirdiklerini sanan kişiler –araştırmanın mutfağını tamamen görmezden gelen felsefecilerin durumu genelde budur (bkz. Goldmann'ın kitabı)–[7] araştırmanın temel işlemlerinde kazara ya da bilinçsizce yapılmış olabilecek her şeyi reddederler ve en nihayetinde bu hatanın yapıldığı sahalara, yapılması gerekenin yapıldığı bir araştırma evresinde yöneltirler eleştirilerini. Örneğin Fransa Devlet İstatistik Kurumu INSEE'nin ürettiklerinin sistemsel eleştirisi, yorumlardan ziyade kodlama cephesine, üstelik genelde üretilen gerekçeler cephesinden ziyade matematik analiz programları cephesine çevirir bakışını.

Araştırmanın temel işlemlerinin tesis edici edimler olduğu, yani bu işlemleri yapan kişi bilmiyor olsa da bu işlemlerin nesnel olarak bir dünya görüşü dayatma amacı güdüyor olduğu –ki bu politik bir eylemdir– konusunda ısrar ediyorsak, bu durumda bu işlemleri yapanları, gizli çıkarlarla, toplumsal bir bilinçdışıyla hareket etmekle suçlama hakkına da sahibiz demektir. İşte örneğin bilim yapma biçimi ile toplumsal uzamdaki konum arasındaki ilişkinin ilkesini bu tarafta aramak gerekir. Muzlarla patatesleri aynı kefeye koyan, böylelikle de bu tüketimlerle toplumsal sınıf arasında anlamlı bir bağıntı kurma ihtimalini ıskalayan kişi, belki de kendisinden daha zeki, daha güçlü bir toplumsal bilinçdışı tarafından yönlendiriliyordur. Bu şekilde davranan kişi, sınıf kavramlarıyla düşünmeyi, büyük teorik tartışmalardan çok daha güçlü ve çok daha etkili bir şekilde tasfiye ediyor demektir; çünkü bu ürünlerin [sınıflandırılması], hiçbir aşamada eleştirel bir bilince ihtiyaç duymaksızın, tamamen bilimsel görünmektedir.

Benim tahayyül ettiğim haliyle, yani belirttiğim normlara göre sağlam bir

7 P. Bourdieu burada şüphesiz önce *Sciences humaines et philosophie*'yi düşünüyor, sonra da *Structuralisme génétique et création littéraire*, Gonthier, Paris, 1978 [1966] isimli kitabı.

sosyal bilim, kendini kabul ettirmekte bu kadar zorlanıyorsa, bu büyük ölçüde onun zayıf bir konumda olmasına bağlıdır. Bir bilim olarak aslında yapması gereken şeyi yapmaktadır ama bir tür tersine çevirmeyle, bir önyargı, bir *a priori* barındırdığı ithamıyla karşı karşıya kalmaktadır. Oysa tersine, bilinçten ve düşünceden yoksunluk, (sınırı, araştırmacının toplumsal bilinçdışının sınıflandırıcı bir makinenin otomatizmleriyle örtüştüğü tamamen otomatik sınıflandırmalar olan) otomatizm, türlü görünümlerde tezahür edebilir: Görünüşler aldatıcıdır. Çok üsteliyor gibi görünme kaygımdan dolayı analizi daha fazla uzatmayacağım. Ancak bu analiz, kesin bir bilim ile toplumsal olarak kesin bir bilim arasındaki ilişkileri anlamak için hayati öneme sahiptir; buna karşılık benim tahayyül ettiğim kesin bilimin, toplumsal olarak başarıya ulaşma konusunda pratik olarak hiç şansı yoktur. Bu çok karamsar bir bakış, evet ama birbirinden ayrılmaz şekilde sosyolojik ve epistemolojik nedenlerden dolayı bu şekilde düşünüyorum.

## Mücadele konusu olarak sınıflamalar

Geçen sefer, bu nesnel sınıflamanın aynı zamanda araştırmacılar arasında hem bir mücadele konusu hem de aracı olabileceğini söylemiştim, ancak bu aynı zamanda geneli içinde bakıldığında toplumsal failler arasında da bir mücadele aracı ve konusudur. Kaldı ki mücadele konusu ve aracı olmayan toplumsal sınıflama zaten yoktur. Bilimsel alanda karşımıza çıkan sınıflamanın yerindeliği sorunu, bilimsel alanın incelediği gerçeklikte de karşımıza çıkar; fakat bu, bilimsel alanın içindeki mücadelelerin, bizzat bilimsel alan içindeki mücadelelerin varlığını bilinçli bir şekilde dikkate aldığı anlamına gelmez. Şunu bilmek gerekir: Sınıflama, bilimde bir mücadele konusudur ve her sınıflamanın bir mücadele konusu olduğu gerçeğini bilime ve topluma benimsetmek de toplumsal bir mücadele konusudur. Dolayısıyla, bütüncül bir sınıflama bilimi, sınıflamalar hakkındaki bu mücadeleyi içermelidir.

Görünüşte tarafsız olan teknik terim listeleri [*nomenclature*] buna örnek gösterilebilir. Guibert, Laganier ve Volle'nin sanayi terim listeleri üzerine bir makalesinin INSEE'de yol açtığı bir tartışmadan bahsedebiliriz.[8] Şubat 1971'de *Économie et statistiques*'de yayımlanan bu metnin yazarları, şirketler tarafından kullanılan taksonomileri tartışmaya çalışırlar (Şirketler nasıl sınıflandırılır?). Gerçek ekonomik bağlantılara karşılık gelmeseler de, bu şirketlerin bir parçası olan toplumsal failler için, bazı şirket sınıflarının geçerliliğini korumaya devam edilebileceğini vurgularlar: "Bunlar [sanayi kolları] o den-

8 Bernard Guibert, Jean Laganier ve Michel Volle, "Essai sur les nomenclatures industrielles", *Économie et statistique*, sayı 20, 1971, s. 23-36.

li teknik dönüşüm geçirmiştir ki, aslında salt ekonomik bakış açısından, bütünü parçalara bölmek, faaliyetlerin birçoğunu farklı başlıklar altında değerlendirmek ve başlangıçtaki adlandırmanın altında sadece küçük bir çekirdek yapıyı muhafaza etmek yerinde olacaktır" (s. 34). Yani iktisadi bir bakış açısı benimsendiğinde, bu büyük sanayi kolları (tekstil, saatçilik) arasında gerçek bağlantılar yoktur: "Bu durumda birleştirme ölçütlerini kuşanmış iktisatçı, mükemmel bir şekilde parçalara bölmeye hazırdır: Yetkililerin bu bölümlemelere karşı çıkma riski vardır" (s. 34). Bu, bir devlet kurumu bünyesinde çalışan, bölümlemeleri –tanımlanması gereken– belli bir hukuki değere sahip olan bir kamu iktisatçısıdır – ki birazdan ortaya koyacağım sorunlardan birini anlamak için önemli bir şeydir bu. İktisatçılar salt ekonomik ölçütlerle, gerçek bağlar uyarınca bölümleme yapmak isterler, ancak faaliyet kolunda yetkili olan sorumluların buna karşı çıkma riski vardır. "Sonuç olarak ekonomik düzlemde artık var olmayan faaliyet kolu, bir kurum olarak var olmaya devam etmektedir. Bir tür aile havasıyla birbirlerine bağlı sanayiciler; hem kendileri için bir kulüp hem de devlet, işçi sendikaları, [Fransız İşadamları Konseyi] CNPF'ye bağlı diğer dernekler, yabancı meslektaş ve rakipler karşısında kendilerini temsil eden mesleki bir örgüt bünyesinde bir araya gelmeye devam etmektedirler. Bu örgütün, okunan, meslek üzerinde etkisi olan vb. mesleki bir gazetesi vardır. [...] Kurumun bizzat kendisinin ekonomik bir yığışım olarak yok olup gitmeye tahammülü yoktur, bu nedenle buna karşı durmak için sesini yükseltmekten asla geri durmaz" (s. 34-35).

Bu, müthiş bir metin. Yazarları bilinçli bilim insanları, ama aslında tam da değiller... Yok olup gitmek istemeyen gerçek topluluğu tanımlamak için kötü çağrışımları olan sözcükler kullanıyorlar: Bir "kulüp", bir "aile havası", vb. Kesitlere ayrıma işini yapan bilim insanı, onları olduklarından çok daha gerçek, çok daha mesnetliymiş gibi dile getiriyor; insanlarsa gerçeklikte diyorlar ki: "Aynı fikirde değiliz, biz grup olarak varız çünkü devlet, sendikalar ya da diğer örgütlenmeler karşısında bizim adımıza konuşacak temsilcilerimiz var. Üstelik, aramızda ekonomik bağlardan çok daha güçlü bağlar var." Bu örnek üzerinden görüyoruz ki, toplumsal sınıflar biçiminde sınıflara ayırma kadar önemli bir mesele gibi görünmeyen nesnel ve nesnelci sınıflama da aslında bir mücadele konusudur ve içinde kimlik, çıkar, kişilik hesaplarının olduğu, çatışmalı bir sorunu saf bilimsel tarafsızlık kisvesine büründürür. Bir gruba mensup olmaktan sağlanan çıkarın doğası nedir? Mesleki branş türünden bir gruba sizi bağlayan çıkarın doğası nedir?

Bir başka örnek ise malların üç kategoride sınıflandırılmasıdır: ara mallar, tüketim malları, üretim malları. Herhangi bir malın ara mal olup olmadığını bilmek için birçok tartışma yaşanmıştır, oysa sıkıntı yaratan her şeyi içine tepiştirdiğiniz, yamalı bohça misali bir kategoridir bu. Bu hususta kafa yormak

gerekiyor. Laurent Thévenot, sınıflandırmalardaki bu muğlak konu hakkında *Actes de la recherche [en sciences sociales]*'de yayımlanan makalesinde, istatistikçilerin "diğer" seçeneğine dahil ettikleri, sınıflandırılamaz şeyler üzerine, sınıflandırma dilinde bir adı olmayan ve haliyle hemen [araştırma] evreninin dışında bırakılıverilen şeyler üzerine düşünmeye çalışır.[9] Ara mallar bu kategoridedir. Öte yandan, sınıflandırıcılar arasında bir mücadele vardır; ama Bony ve Eymard-Duvernay'in saatçilik sanayi kolu üzerine yaptıkları çalışmalarında[10] olduğu gibi bu konuyu gerçekten düşünmeye başladıklarında, grupların sınırları sorunu itilaflı olduğundan, ki-kare hesaplarına[11] ve en tarafsız ölçümlere dayanan en teknik bölümlemelerin bir seçim gerektirebileceğini keşfederler.

Az önce tanımladığım şekliyle, istatistikçinin bilinçdışını iyi programlanmış bir bilgisayarla ilişkilendiren nesnel ya da nesnelci sınıflama, doğalmış gibi algılanır. Buna geri döneceğim, ancak toplumsal dünya hakkındaki ideolojik mücadele konularından biri, meşru bir dünya görüşü dayatmakla ilgilidir ve doğalmış gibi görünen görüşten daha meşru bir dünya görüşü de yoktur. Eğer dünya görüşümü doğallaştırmayı başarabilirsem, kazandım demektir. Burada artık kültür yoktur – kültür keyfiliğin, şiddetin eşanlamlısıdır; başka hareket etme biçimlerinin de mümkün olduğunu telkin eder. Kendi üretim malları, cinsiyet vb. sınıflandırmalarımı doğalmış gibi dayatmayı başarırsam, tartışmaya gerek kalmaz. Genellikle nesnellikle bağdaştırılan teknikleştirme, bu açıdan çok önemli bir siyasal meseledir ve eğer teknokrasi üzerine bir düşünce geliştirecek olsaydım, bazı sınıflandırıcıların bu gücünden, yani INSEE'nin statüsü üzerine ampirik bir düşünceden yola çıkardım. Nesnelci istatistikçiler, mümkün olduğunca saf bölümlemeler üretmeye çalışacaklardır; yani bu jargonda, birbirlerine oldukça yakın ürünler üreten dalları arayacaklardır; öyle ki, bu ürünler arasındaki ya da bu ürünleri üreten, bunları satan, bunların dolaşımını sağlayan insanlar arasındaki birlik, bir bakıma mekanik olacak şekilde ve dünyanın işleyişi, tüm beşeri bakış açılarının yok olduğu devasa bir mekanizma olarak tanımlanabilecek şekilde olacaktır. Bir başka deyişle – ki başlarken yanlış sorduğum soru bu: Saf ekonominin bakış açısı ile toplumsal dünyaya tepeden bakan, kişisel çıkarları aşan bir bilime sahip olan, tam da sosyologdan bahsederken Spinoza'nın "üçüncü cinsin bilgisi"nden[12]

9 Laurent Thévenot, "Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 26-27, 1979, s. 3-18.

10 Daniel Bony ve François Eymard-Duvernay, "Cohérence de la branche et diversité des entreprises: étude d'un cas", *Économie et statistique*, sayı 144, 1982, s. 13-23.

11 İki değişken arasındaki bağımlılık ilişkisini çıkarsamaya yarayan istatistiki test.

12 Spinoza, duyulur algıya ve "duyma-söyleme" (birinci cins) ile edinilen kanıların yanı sıra akıl kullanımının sonucu nesnel bilginin (ikinci cins) karşısında, sezgisel olan ve sadece filozofun erişebildiği, "şeylerin özünün yeterli bilgisine doğru Tanrı'nın bazı sıfatlarının yeterli ideası"ndan kaynaklanan "üçüncü tür bir bilgi"yi koyuyordu (*Éthique*, "Points Essais", Seuil, 2010 [1677], XXV, s. 537) [*Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2016].

bahsettiği gibi bahseden Durkheim'ın takındığı bakış açısını hatırlatan teknokratın kurumsal bakış açısı arasında bir bağ yok mudur?

## Nesnelcilik ve nesnelciliğin nesneleştirilmesi

Nesnelciliği tanımlamak istesem –kimi tarihsel konjonktürlerde başarıya ulaşma şansı çok yüksektir–, gerçekliğe içkin ilişkilerin bilgisine dayandığı ölçüde ve kendisini artık tartışmaya yer bırakmayacak bir olgu, yani mücadele konusu olmayan, doğal bir sınıflandırma olarak sunduğu ölçüde, diğerlerinden daha az keyfî bir sınıflandırma sunma iddiasıdır derdim.

Bilimsel ve toplumsal alana ayrılmaz biçimde bağlı olan sınıflama tartışmasını yeniden başlatarak, verdiğim örneklerle, nesnel ya da nesnelci denilen sınıflama ile gündelik hayatta toplumsal öznelerin kullandıkları pratik sınıflamalar arasındaki ilişki sorununu tekrar gündeme getirmiş oldum. Benim analizlerimi bilenler için söyleyeyim, her bilimsel girişimin geçtiği aşamaları, yani nesnelcilik evresi, öznelcilik evresi ve hem nesnelci bilginin kazanımlarının hem de karşısında inşa edildikleri gerçekliklerin bütüncül bir bilime dahil edilebileceği, gerçekten bilimsel saydığım evreye değinmeye çalıştığım *Sens pratique*'in birinci bölümüne gönderme yapıyorum.[13] Bu analizleri anmak zorundayım çünkü burada değindiğim konularla iç içeler.

Nesnelcilik, yani nesnellik iddiasındaki sınıflandırma, bilimsel girişimin kaçınılmaz bir evresidir. Nesnel göstergeler, nesnel ölçüler, bu nesnel ölçütler arasındaki nesnel ilişkiler vb. gibi betimlediğim türde bir bilginin araçlarına sahip olmadığınız sürece, bir toplumsal evreni tanıyamazsınız. Kaldı ki bu nesnel gerçeklik, gerçeklikte faaliyet gösteren failler tarafından kullanılan pratik gerçekliklere karşı inşa edilmiştir ve (işbölümü gibi) bazı temel sosyolojik nedenlerden dolayı, bilim insanının ürettiği nesnel bilgi, toplumsal özneler tarafından erişilmezdir. Yükseköğrenim hocaları uzamının çokölçütlü bilgisi, bu dünyada kendini en rahat hisseden failler açısından erişilemez bir bilgidir: "Bu dünyada kendini en rahat hisseden" derken, bu dünyanın başka tür bir bilgisine sahip olduklarını, pratik bir bilgiye sahip olduklarını, nesnel bilginin açıklığa, nesnelliğe taşıdığı, şema, diyagram, söylem, yorum vb. biçiminde ürettiği bilgiye pratik olarak hâkim olduklarını varsayıyorum. Yani sorunsuz bir şekilde başımızın çaresine bakmamızı, üniversitede kariyer yapmamızı sağlayan pratik bilgi ile bu dünyanın bilimsel bilgisi arasında temel bir fark vardır. Çok uzun bir tartışmanın konusu olabilecek bir şeyi burada sadece hatırlatmakla yetiniyorum. Nesnel göstergelerden hareketle, nesnel sınıflandırmalarca üretilen nesnel gerçeklik, pratik sınıflamaların karşı kutbunda yer alır: Sistematiktir, çoğuldur... Hegel'i anarak söylediğim

13 Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, s. 43-50.

gibi, pratik hakikate karşıt olarak esasen bir perspektiftir; kendisinin bir bakış açısı olduğunu reddeden bir bakış açısıdır ve bu nedenle kendisini mutlaklaştırır ve evrensellik iddiasında bulunur.

Bunu bir kez tespit ettikten sonra, sınıflandırmaların mücadele konusu olduğunu hatırlatmak, pratiğin bakışını, sınıflandırıcı üzerine tekrar çevirmeyi sağlar: Nasıl ki nesnelci vizyon, pratik mücadelelerin tek ölçütlü, tek taraflıymış vb. gibi algılanmasını sağlar, sınıflamalar üzerine pratik mücadelelerin varlığı hakkında düşünmek, nesnelciliğin nesnel gerçekliğini keşfetmeyi ve söz konusu nesnel bakışın olanaklılığının toplumsal koşulları sorusunu sormamızı sağlar. Sınıflamaların mücadele konusu olduğunu söylemek, nesneleştirme işini nesneleştirmeye götürür. Bu basit keşiften hareket ediyoruz: İnsanlar hiç durmadan hakaretler, sınıflamalar yoluyla mücadele ederler – örnekleri çoğaltmaz yersizdir. Gündelik sınıflama mücadeleleri ise hâkim ölçüt üzerine mücadelelerdir. Örneğin, genellikle sınıf mücadeleleriyle karıştırılan, hâkim sınıfın içindeki mücadeleler, hâkim sınıf içinde sınıflandırma ilkesi üzerine bir mücadeledir: Hâkim sınıf içinde hâkim olmaya değer şey para mıdır, zekâ mıdır, yoksa kültürel sermaye mi?[14] Toplumsal dünyanın sınıflama mücadelelerinin yeri olduğunu bilmek, az önce verdiğim INSEE sınıflandırıcısı örneğinin gösterdiği üzere, tarafsızlık yanılsamasıyla, ölçütlerin artık ölçüt değil hakaret, güç haline geldiği tehlikeli mücadelelerle işi olduğunu unutma riski olan sınıflandırıcının yaptığı işi sorgulamayı sağlar. Bu şekilde, eğer bir ankette "328 numara, *agreje*", "329 numara, *Capes*'li",[15] "330 numara, eski ENS [École Normale Supérieure] öğrencisi" vb. diye kodluyorsam, bazı ölçütler, kriterler kullanmam gerekir ("kriter" sözcüğü *crisis*'ten gelir, yani yargı alanındayız), bilgiye dair sorunlarım vardır, kimin kiminle ilişkide olduğunu bilmek istiyorumdur, dört ölçütten hareketle kalan her şeyi bilebilecek şekilde bir sınıflandırma yapmak istiyorumdur: İyi bir sınıflandırma, örneğin profesörler söz konusu olduğunda, kişinin toplumsal kökeni, École Normale'li olması, *agreje* olması ve mensubu olduğu disiplinden yola çıkarak onun Mayıs '68'deki tutumunu, siyasi görüşlerini, Üçüncü Dünya üzerine görüşlerini vb. tahmin etmemi sağlar.

## İyi bir sınıflama ve skolastik yanlılık

İyi bir sınıflama, ondan hareketle davranışları ve tavır alışları önceden görebileceğimiz üretici matrisi meydana getirmeyi ve inşa etmeyi sağlar. Yani benim, toplumsal dünyaya teorik hâkimiyetimi azami seviyeye çıkarmak gibi bir bilgi sorunum var: Toplumsal dünyayı tanımak için en güçlü ve aynı

14 Bu konularda, bkz. P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, s. 375-385.

15 *Capes* sahibi (Ortaokul ve lise öğretmenliği yapma yetkinliği sertifikası sahibi).

zamanda da en ekonomik aracı nasıl bulabilirim? Bu salt teorik bir meseledir ancak gerçeklikte kendilerine bu tarz sorular soran insanlar, bunları asla salt bilgi edinmeye yönelik sorular olarak sormazlar. Bu çok büyük bir farktır ve sınıflandırıcı sorgulamaların her zaman *işlevleri* vardır. İşte bu nedenle, biraz uzun tutarak hakaret örneğiyle başladım; şiddet uygulayarak sınıfladığım, olabilecek en kötü şekilde sınıflayarak ve sınıflama ilkemi de söyleyerek yapabileceğim en büyük kötülüğü yaptığım uç bir örnektir bu. Gündelik hayatta sınıflamaların toplumsal işlevleri vardır. Bu nedenle, sınıflama ilkeleri artık eleştirel [*critique*] ölçütler değildir; *crisis*, *diacrisis*, bölümleme, ayırma araçları değil, iktidar araçlarıdır – kişinin yönetsel bir erke sahip olduğunu söylediğimiz anlamda.

Entelektüalist yanılgının kendine has özelliği, teorik sınıflamaların teorik sınıflama olduğunun farkında olmamasıdır. Bu noktada sizleri bu konuyu etnoloji alanında irdelediğim *Sens pratique*'e yönlendiriyorum.[16] Burada sınıflama hakkında söylediklerim soybilime, aile olarak sınıflamaya vb. uygulanabilir. Entelektüalist yanılgının karakteristik özelliği, faillerin pratikleri hakkında sahip olduğumuz bilinç ve bilgiyi bizzat onlara yüklüyor olmak, faillerin pratik akıllarına âlimane bir anlayışı sokmaktır; ki bu en büyük bilimsel yanılsamadır. Marx'ın mucidi olduğu bilgi sosyolojisi, alışıldığı üzere faillerin konum alışlarını toplumsal uzamdaki konumlarıyla ilişkilendirir, ama ben bugün aslında çok daha temel bir meselenin varlığından bahsediyorum: Şu ya da bu kişiyi patron olarak sınıflarken ya da dahası, entelektüellerden tahakküm edenler ve tahakküm altındakiler olarak bahsederken, bilim insanı, sınıflamak suretiyle elindeki malzemeyi yanlılaştırmadan önce, ister INSEE'de isterse CNRS'te, ister sosyoloji isterse iktisat alanında çalışsın, bilim insanının niteliğini yadsıyan, yani teorik merakları bulunduğunu göz ardı eden bir bilim insanı olarak, kendini yadsımak suretiyle, aslında çok daha önemli bir yanlılığı devreye sokmuş olur. Bu bilgi yoksunluğu, anketlerin hazırlanışında, sonuçların analizinde vb. pratik hatalara götürür.

Yani nesnelci yanılsamanın eleştirisi iki düzeyde yapılabilir. Birinci sırada, bilim insanının bilim insanı olduğunun bilincinde olmamasını içeren her şey gelir. Oyunun dışında biri olarak, oyundan bir çıkarı olmayan biri olarak, bilişsel kullanımların dışında var olan şeylerle hiçbir işi yoktur onun. Örneğin, kızını evlendirmek için değil de, söz konusu olanın ne tür bir evlilik [olduğunu] anlamak için akrabalık ilişkilerini inceliyor olması, anketi gerçekleştiren kişi ile görüşmeci arasındaki ilişkide büyük bir dengesizlik yaratır: İnsanlar akrabalık meselesini bu şekilde düşünmezler; sadece bilim insanının huzurunda bu soruları kendilerine bu şekilde sorarlar. İkincisi, kendisiyle anket yapılan büyük burjuvanın küçük burjuva anketöre verdiği cevaplar is-

16 Bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, özellikle 1. Bölüm ("Objectiver l'objectivation"), s. 51-70.

ter istemez bir dayatma etkisi barındırır. Herkesin fark ettiği ama metodoloji el kitaplarında anılmayan, görece bariz bir şeydir oysa bu.

Aslında bahsettiğim şey çok daha vahim, çünkü tamamen görmezden geliniyor ve nedeni de şu: Araştırmacı olarak bizzat bilim insanının kimliği işin içine girer ve araştırmacı, anket yaptığı kişiye "Kaç sınıf vardır?" ya da "Sizce sınıflar var mıdır?" diye sorduğunda, sosyolog, sosyolog olarak kendini yok eder ve bunu farkında olmadan yapar, çünkü kendini teorik çıkarları olan biri olarak görürse, bu teorik çıkarlarını nesnesine bilinçsizce yutturamayacak ve nesnesinden kendi kendisinin sosyolojisini yapmasını isteyemeyecektir (Ben bunu bizzat test ettim: Bir sosyolog ile bir "nesne" arasında normalde kurulmayacak bir ilişki içinde olduğum çocukluk arkadaşlarıma bir anket yaptım ve bana, "Bu senin işin!" dediler). Soru cetvelleri üzerine sizin de yapabileceğiniz bir soruşturmaya sevk edeyim sizi: Anket katılımcısına yöneltilen ve onun sosyolojisini yapmayı sağlayan bir bilgi [toplanmasını amaçlamayan] ama onun kendisi hakkında kurguladığı sosyolojinin [basit bir kaydını tutmayı amaçlayan] kaç soru vardır acaba? Buna daha uzunca değinmek gerekiyor tabii ama söylemek istediğim şey, deneysel durum olarak anket durumunun yapay birçok şey ürettiği...

"Bir soru sordum, bir kayıt cihaz vardı, kaydedildi" türünden, kaydedilen şeyin analiz edilecek gerçeklik olduğuna inanmak şeklinde tezahür eden, az önce muzlarla elmalar hakkında bahsettiğimizle aynı yere varan pozitivist yanılgı, anket katılımcısından kendisini konumlandırmasının istendiği, kaç tane sınıf olduğunun ve hangi sınıfa mensup olduğunun söylemesinin istendiği, sınıflar üzerine araştırma durumunda özellikle açıkça görülür. Toplumsal işleviyle, toplumsal ortamıyla, muhataplardan birinin teorik konumda olduğu ve karşısındakini, bilsin ya da bilmesin, kendi pratiğinin teorisyeni olmaya zorladığı yapay durum olarak anket durumu, yapaylıklar üretir. Peki, bu gibi bir durumda ne olup bitmektedir?

Öncelikle, bu teorik dayatma etkisi, anketi cevaplayan kişinin toplumsal sınıfına göre çok farklı şekillerde uygulanır. Katılımcılar ne kadar üst bir toplumsal kökenden geliyorlarsa, eğitim seviyeleri ne kadar yüksekse ve kendinize sormadığınız sorulara cevap vermeye ne kadar alışkınlarsa, o kadar yüzeysel cevaplar verirler,[17] yani yapaylık etkisi daha fazla maskelenmiştir ama aynı zamanda, eğitim almış insanların eğitimle ilgili şeylerden başka cevap verecek bir şeyleri olmadığından, bu yapaylık etkisi daha azdır. Ancak başka durumlarda katılımcılar, edindikleri bilgilerle, eğer Marx hakkında bir şeyler duydularsa Marx hakkında klişelerle size cevap verebilirler ya da ka-

17 Bkz. Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'existe pas", *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1980, s. 222-235 [*Sosyoloji Meseleleri*, çev. F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, A. Sümer, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2016]; *La Distinction*, s. 463-541.

falarında INSEE'nin taksonomileri varsa, "orta sınıf", "üst sınıflar" vb. diyeceklerdir. Onlar bilgilere tutunurlar ve böylece iki şeyi gizlerler: Öncelikle, söyledikleri şey, sadece geçerli ve dolaşımdaki taksonomilere dair bilgilerini ölçen önemsiz şeyler olacaktır. Siz, sorularınıza cevap verdiklerini sanırsınız, oysa yaptığınız, sıradan bir bilgi testidir. İkincisi, sizden önemli bir şeyi gizlerler: Soruya cevap verme tarzlarıyla, çekingenlikleriyle, utangaçlıklarıyla, toplumsal sınıflar hakkında size önemli bir şey söylerler. Sınıflama duyuları, bir başkasının yerine dair duyuları [*sense of one's place*],[18] toplumsal uzamdaki yere dair duyuları; konuşma biçiminizle, sorular sorma ve benzer sorular sorma biçiminizle, sizin onlardan olmadığınızı hemen anlayıvermelerini sağlar örneğin. Bu şekilde, siz de önemli bir şeyden, "sınıf duyusunu" ya da sınıflama duyusunu ölçmekten mahrum kalırsınız; ki bunlar tematize bile edilmemiş ve tamamen bilinçsiz olan ipuçlarından hareketle, ölçüp biçmeden, toplumsal bir uzamda olması gerektiği gibi davranmamızı sağlayan her şeydir [...].

## Teorik sınıflama ve pratik sınıflama

Görünürde soyut olan bu tartışmanın ucu, bizzat bilimsel pratik açısından ve sınıf konusundaki söylemin politik etkileri açısından temel meselelere çıkıyor. Anket durumunun yapaylığı ve yapaylık üretme özelliği üzerine bir düşünüm, pratik sınıflama ile teorik sınıflamanın ne oldukları hakkında önemli şeyler ortaya çıkarabilir. Teorik sınıflamanın ne olduğunu bilmek için pratik sınıflamanın ne olduğunu bilmek gerekir ve bu, tersi için de geçerlidir.

Yerimizi tespit etmek, konuşup konuşamayacağımızı, politika hakkında konuşup konuşamayacağımızı öğrenmek vb. için yaptığımız pratik sınıflama, alt-bilinçsel [*infra-conscient*] düzeyde, hatta genelde alt-dilsel [*infra-verbal*] düzeyde işler; aksi takdirde profesyonel sınıflandırıcılar olarak örtük sınıflama ilkelerini görünür kılma yetisi olan sosyologlara ihtiyacımız olmazdı. Farklı yönlere doğru genişlemiş olsa da tüm bir Amerikan etnometodoloji geleneği, insanların bitkileri, hastalıkları, hayvanları vb. sınıflara ayırmak için kullandıkları bilinçdışı sınıflandırma ilkelerini inceler.[19] Toplumsal dünyada sosyoloğun işi nesneleştirmekten ibarettir; yani işi, bir sınıflama sistemini pratik, bedene işlemiş halden –ki sınıflama, onu işleyenle bedensel

18 Bu kavram Erving Goffman'dan alınmıştır (bkz. özellikle "Symbols of class status", *The British Journal of Sociology*, cilt 2, sayı 4, 1951, s. 297; *La Mise en scène de la vie quotidienne*, cilt 1, s. 161).

19 Özellikle bkz. Stephen A. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, Rinehart & Winston, New York, Holt, 1969 ve Marcel Fournier, "Réflexions théoriques et méthodologiques à propos de l'ethnoscience", *Revue française de sociologie*, cilt 12, sayı 4, 1971, s. 459-482.

olarak bütünleşir– kâğıt üstünde küçük şemalar, diyagramlar, formüller vb. biçiminde nesnel hale getirmektir. Ve bu, profesyonel bir iştir. Eğer profesyonel, kendisinin profesyonel olduğunun farkında değilse, profesyonel olmayan birinden profesyonel bir iş bekler; sonuç olarak da ne biri ne öteki aslında hiçbir şey yapmamış olur.

İkincisi, pratik sınıflama (üst/alt, kibar/kaba, zeki/boş, vb. gibi) pratik şemalar ortaya çıkarır; her ne kadar genelde sıfat ikilileri şeklinde ifade edilseler de, dil düzeyine geçemeyecek, ancak pratik halde işleyen basit karşıtlıkları kullanır. Bu tarz sınıflandırma daima pratik işlevlere boyun eğer: Hiçbir zaman sırf sınıflamış olmak için sınıflandırmayız; dünyayla başedebilmek için sınıflara ayırırız.

Teorik sınıflama cephesindeyse, teorisyen, sınıflama meselesini nesne olarak almayı seçmiştir. İlk aşamada sınıflamayı, en iyi sınıflamayı bulmayı hedef seçer kendine: Yeteri kadar vakti vardır, ölçütleri artırabilir ve farklı bakış açıları benimseyebilir. Gündelik hayattaki stratejilerden biri, sınıflandırmalarla oynamaktır. Çatışmaları asgari seviyeye çekmek gerektiği durumlarda, cebelleşmek zorunda olduğumuz alteregonun özellikler evreninde en yakın özelliği ararız: Sınıflandırmaları değiştiririz ve birlikte askerlik yaptığımız kişinin ya da baloda dans ettiğimiz vb. kişinin bir benzerini bulmaya çalışırız. Araştırmacı ise bunları yapmaz: Ölçütlerin hepsini alır, birbirleriyle ilişkilerini, nesnel önemlerini vb. inceler.

Pratik sınıflamaların pratik işlevlere yönelik olmaları, bir taraftan pratik şemalarla işlediklerini, diğer taraftan çok da tutarlı olmadıklarını açıklıyor. Bunlar, denildiği gibi *pratiktirler* ve tıpkı bir kıyafetten bahsederken söylediğimiz gibi, pratik olmaları için, azıcık da olsa uyumlu olmaları gerekir. Eğer aşırı bir uyum varsa, artık onlarla oynayamazsınız. Kullandığımız şemalar mitsel mantıkla kısmen örtüşür – Kabiliye'de yaptığım araştırmalara gönderme yapıyorum burada.[20]

Bu sistemin nasıl çalıştığını göstermek adına, pratik ve teorik sınıflandırmalar arasında bir orta yol bulunduğu için oldukça ilginç olan politika örneğini ve bu sahada kullandığımız soru cetveli örneğini almak istiyorum: Pratik kullanımdaki sınıflamaların en bilimsel ve en iyi söze dökülmüş örnekleridir bunlar. Politik bir sınıflandırma sorunu karşısında tepki verme biçimleri örneği çok ilginçtir, çünkü aslında yapay olmakla birlikte esnetebileceğimiz bu anket durumunda, toplumsal faillerin, sınıflamaya müdahale etme düzeylerini artırmaya dayalı stratejilerini görürüz. Bu tepki biçimleri, bilme biçimine dönük bir değişiklikten (örneğin siyasi partileri sol/sağ eksende sınıflandırmak gibi) tutun da, oldukça derin bir düzeye kadar gidebilir.[21]

---

20 Bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, özellikle 3. Bölüm ("Le demon de l'analogie"), s. 333-440.

21 Bkz. "Un jeu de société", *La Distinction*, s. 625-640.

Bitirmeye vaktim olmayacağı için, bitkileri, hayvanları vb. sınıflandırmak için etnologların, falanca toplumun yerlileri tarafından kullanılan sınıflama ilkelerini ortaya çıkarmak için örtük olarak kullandıkları anlam ayrıştırıcı [*componentielle*] analiz tekniklerinden ilham alarak oluşturduğumuz deneysel mikro-konum [*micro-situation*] üzerine düşünmeyi sizlere bırakıyorum.[22] İnsanlardan, sınıflandırmalarını istediğimiz, meslek isimlerinden oluşan otuz altı etiketlik bir liste vardı elimizde. Sendikalı olmayan, inşaat işçisi, altmış yaşlarında bir adam bunlardan beş grup çıkardı. Kendisiyle belli bir tanışıklığı olan anketör, onunla sohbet etmeye başladı ve durumu değiştirdi (bir ankette yapabileceğimiz deneysel değişiklikler arasında, her ankette en bilinmeyen değişkenlerden biri olan anket etkisini değiştirmek vardır). Tam kapının eşiğindeyken, anketi bitirecekmiş gibi yapıp bir anda ona şunu sordu: "Yapmak istemeyeceğin bir meslek var mı? –Evet, madencilik... ve satış temsilciliği ya da televizyon sunuculuğu. –Neden peki? –Çünkü çene çalmayı sevmem ve bu meslekler kendilerine has alışkanlıkları olan meslekler; çok fazla şerefsiz var." İşçi, gruplandırdığı meslekleri şöyle bir tekrar gözden geçirdi: "Şerefsizler, yani sekreterler, kâtipler, memurlar, vb.'den başlarsak [*gülüşmeler*]... Tamam, işçiler, çiftçiler cephesinden de şerefsizler çıkıyor ama çok daha az. Kazara olabilir ama ilk gruptakiler süzme şerefsiz." Ankete katılan işçi, "satış temsilcisi" etiketini aldı, başka bir grubun içine koydu ve dedi ki: "Ortalardan başlıyor, ortadan itibaren al, işte sonrası, hepsi şerefsiz."

Hiç ortada olmayan bir ölçütün nasıl da etkili olabildiğini görüyoruz değil mi: cinsel ölçütünün. Siyasi bilinci sorgulayanlar arasından kaçı toplumsal sınıfları sınıflamak için cinsel ölçütü aklına getirirdi? Ki burada tahakküm eden, *efemine* anlama geliyor. Yani ankete katılanın, pratik olarak kullanmadığı ama zihninde yer alan bir ölçüt vardı. Anket durumuna ustalıkla müdahale edilmesi sayesinde, daha derin, daha gizli, daha pratik bir ölçütün açığa çıkabilmesi için anketin yapaylık özelliğini gerektiği kadar yıkabildik. Örtük olan ve hakaret mantığında işleyen ve neredeyse kazara nesneleşen, dile getirilen bu ölçüt, bakıyorsunuz bir anda kurala dönüşüveriyor: Satış sorumlusunu sınıflayabiliriz ve ona atfettiğimiz sınıflamayı değiştirebiliriz. Demek oluyor ki, âlimane sınıflandırma eleştirel, birden fazla ölçütü olan, tutarlı ölçütlere bağlı olarak bütün bir popülasyonu belli bir düzene sokan, çakışmalardan kaçınan bir sınıflandırma iken, pratik bir sınıflama koşullara bağlı olarak işler, sınıflamaya çelişkiler dahil edebilir. Örneğin, siyasi sınıflan-

---

22 Danimarkalı dilbilimci Louis Hjelmslev tarafından teorileştirilen anlam ayrıştırıcı analiz (*analyse componentielle*) ya da anlambirimsel analiz, sözcüklerin, yapısal olarak sözcüksel anlam birimlerine, en küçük anlam birimi olan anlambirimciklere ayrılmasına dayanır. Bu analizin etnobotanikte, etnozooloji ya da daha genel olarak etnobilimlerde kullanımı için, bkz. bu bölümün 21. dipnotu. P. Bourdieu'nün gönderme yaptığı anket, Yvette Delsaut tarafından 1978 yılında Valenciennes yakınlarında, Denain'de yapılmıştı.

dırmada, hepinizin deneyimlediği bir şeydir, daha sağ ya da daha sol görüşlü bir adamla konuşurken, duruma göre normaldeki halimizden daha sağda ya da solda tavır alabiliriz.

Bir sonraki derste, analizimin birinci konusunu bitireceğim. Öznel bir sınıflamanın, nesnel bir sınıflamanın, pratik bir sınıflamanın ne olduğunu gösterdikten sonra, gerçekten bilimsel olan bir sınıflandırmanın, bilimsel bilgiye, bilimsel bilginin pratik duyu olmadığı ve pratik bilginin bilimsel bilgi olmadığı bilgisini nasıl dahil etmesi gerektiğini ve sınıflandırma konusunda bir mücadele yaşandığını göstereceğim. Elbette bu durum metodolojik ve teorik bakış açısıyla birtakım sonuçları beraberinde getiriyor: Sınıflandırma mücadelesinin, bizzat sınıflamaların inşası teorisine tekrar dahil edilmesinin çok ciddi sonuçları vardır.

# 26 Mayıs 1982

İkilikleri aşmak – Gerçeklik ve gerçekliğin temsilleri – Toplumsal olanın özerkliği ve bilinçlenme meselesi – Hukuk, teori etkisinin özel durumu – Ortakduyu olarak sözcükler

Toplumsal sınıflamalar konusunda son derece kesin bir bilimin, nesnel bir sınıflama teorisi ile faillerin gündelik hayatta yaptıkları pratik sınıflama teorisini bütünleştirmeye çabalaması gerektiğini önerdim. Bu bilim, toplumsal düşüncede sürekli hortlayan bir dizi seçeneği, yani fizikalizm* ve semiyolojizm, nesnelcilik ve öznelcilik, realizm ve nominalizm ikiliklerini aşmak zorundadır.[1] Örneğin, toplumsal sınıflara dair büyük teorilerin bu seçeneklere göre ayrıştığını, bazılarının sınıfları bizzat şeylerin gerçekliğinde bulma iddiasında olduğunu, bazılarının ise sınıfları öznel inşalara, her halükârda araştırmacı tarafından üretilen nominal inşalara indirgediğini göstermek aslında çok kolaydır.

## İkilikleri aşmak

Bu seçenekleri sadece yan yana sıralamak yerine somut olarak aşmak, nesnel sınıflamalar ile bir sınıflama mücadelesini birlikte ele almayı gerektiriyor. Toplumsal sınıflar dediğinizde karşınıza Marx çıkar, bu kaçınılmazdır ve bu bütünleştirmeyi bizzat onun yaptığını da düşünürsünüz illaki; çünkü bizler Marx'a hem nesnelci bir toplumsal sınıflar düşüncesini hem de bir sınıf çatışması teorisini borçluyuz. Oysa ben bu bütünleştirmenin görünürde olduğunu ve toplumsal sınıfları nesnel özellikleriyle betimlemeyi amaçlayan bi-

(*) Zihnin maddeden bağımsız var olamayacağını ve her tözün tamamen fiziksel olduğunu iddia eden doktrin – ç.n.

1 Bu konuda daha fazla ayrıntı için bkz. "Le pouvoir symbolique", *Langage et pouvoir symbolique*. Tüm bu dersin geneli için ayrıca bkz. "Espace social et genèse des classes".

limselci bir teori ile bu nesnel yapıyı dönüştürme ya da değiştirme gücü olabilecek bir sınıflama mücadelesi teorisini bütünleştirememesinin, tabiri caizse Marx'ın düşüncesinin zayıf noktası olduğunu düşünüyorum.[2] Marx'ın bu bütünleştirmeyi yapmadığını ve Marksist teoriyi, mesela iki savaş arası dönemde çokça tartışılan nihai felaket teorisinde olduğu gibi, bir yandan fizikalist, mekanist, belirlenimci türde bir teori, diğer tarafta sıkışmadan sonra patlamanın geldiği mekanik bir süreç olarak devrim teorisi arasında sürekli ve eşzamanlı bir bocalamaya mahkûm ettiğini düşünüyorum. Bilinçlenme teorisi ya da sınıf bilinci, bu fizikalizmi ve kendiliğindenci iradeciliği birbirine eklemleme amacı güdüyor olsa da bence bunu pek beceremiyor.

[Seçeneklerin iki çehresini] bir araya getirme sorununu açıkça ortaya koymayıp çözüm aramadığı için, Marksist konumlanışın teorik olduğu kadar pratik düzeyde de içsel bir tür ikiciliğe sürüklendiğini düşünüyorum. Bu iki çehreyi bir araya getirememe meselesini açıklamaya çalışayım. Elimizde öncelikle toplumsal ilişkileri ve toplumsal sınıfları fiziğin ve daha genelde de doğa bilimlerinin kullandıklarına benzer ölçütlerle ölçebilen, Marx'ın dediği gibi bireylerin irade ve bilinçlerinden bağımsız, neredeyse mekanik, nesnel güç ilişkileri olarak tanımlayan bir tür toplumsal fizik vardır. Toplumsal sınıflar da, kimsenin değiştiremeyeceği ve ancak kesin bilimlerin inceleyip aydınlatabileceği, dirençli ve direşken bir gerçeklik olan üretim ilişkileri içerisinde neredeyse mekanik olarak tanımlanmış bir konumdan hareketle oluşmuş toplumsal gruplaşmalar haline geliverir. Ve [Marx'a göre] ancak bu nesnel güç ilişkilerinin kesin biliminden hareketle bir teori geliştirilebilir; nesnel olarak kurulmuş grupların hem teorik, hem de siyasi eyleme yön verebilecek anlamda pratik bir bilgisi inşa edilebilir.

Daha ziyade fizikalist, nesnelci ve realist olan bu eğilimin karşısında (her eğilime bir isim atfedilebilir tabii), sınıfı irade unsuruyla betimleyen, *kabaca* kendiliğindenci diyebileceğimiz eğilim yer alır. Örneğin sınıfı bir olay, bir *happening* [oluş], bir ortaya çıkış olarak betimleyen (kelimenin en geniş anlamıyla) Marksist tarihçi Thompson[3] ya da tabii ki Marx'ın Sartreçı okuması[4] geliyor aklıma. Bu kendiliğindenci eğilime göre, sınıf artık toplumsal dünyanın bizzat yapısına kazınmış bir tür gerçeklik değil, az çok bireysel iradelerin yığışmasıyla oluşmuş bir tür iradedir. Burada, teoriler genellikle neredeyse mitolojik olduklarından, bunları ifade etmekte zorlanıyorum. Kaynaşma halindeki sınıfla, adeta bir ruha sahip (bir tür Bergsoncu Mark-

2 Bkz. *La Distionction*'un son bölümü.

3 Edward Palmer Thompson, *The Making of the English Working Class*, Vintage, Londra, 1963. [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004].

4 Bkz. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, c. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960.

sizm diyelim) sınıfla ilgili sunulan kanıtlara tekrar bakmak lazım. Ben bunları çok sevmediğim için, nesnel olarak bundan bahsetmekte zorlanıyorum. Ama ben, Marksist geleneğin kendini bu iki kutup arasında bocalamaya, bir gelgite mahkûm ettiğini düşünüyorum (bu bocalama kendini Marksist olarak tasavvur eden insanların bilincinde vardır) ve bu iki kutbun birinden öbürüne salınımı ortaya koyarak Marksist düşüncenin toplumsal bir tarihini yapabileceğimizi sanıyorum. Burada söylediğim şey çok yüzeysel ve taslak halde, farkındayım, ancak asıl amacım, toplumsal dünyayı düşünmenin bu iki biçimini betimlemekten ziyade, Marx'ın, bana kalırsa aşmayı başardığını düşündüğü bu ikili bölünmeye neden meylettiğini keşfetmeye çalışmak... Tıpkı diğer birçok sahada olduğu gibi, Marx burada da dünyanın genelgeçer temsilini terk etmiştir; ancak –aynı kişi ikisini aynı anda yapamayacağı için olsa gerek– toplumsal dünya teorisine, bu teoriyi karşısında inşa ettiği şeyi dahil edememiştir.

Bu durumu, Marksist emek teorisinde gözlemleyebiliriz.[5] Bilimsel çaba, bize kendini sunduğu şekliyle veriden, olgusal görünüşlerden, –Marx'ta sıklıkla tekrarlanan– mesleki anlamda emek mefhumundan örneğin, kopmayı gerektirir. Bu, genelgeçer temsillere karşı nesnel bir gerçeklik inşa etmek için, emeği artı-değerin üretimi olarak inşa etmek için (ya da benim beğeni ekonomisinde yaptığım gibi, nesnel sınıflamaları tekölçütlü olarak değil, çokölçütlü olarak inşa etmek için)[6] genelgeçer temsilleri yıkmak ve yapısını sökmek demektir. Nesnenin ilk görünümlerinden kopuşu gerçekleştiren kişinin, karşısında teorisini inşa ettiği şeyi kendi inşasına tekrar dahil etmekte zorlanabileceğini biliyoruz. Yaşanan ideolojik gerçeklikten koptuğunda (burada, bu özel durumda, kendiliğinden sınıflandırma teorisi), kopuşu gerçekleştiren kişi, karşısında konum aldığı, koptuğu ve toplumsal gücü de bizzat kopuşun zorluğunda kendini gösteren şeyi [teorisine] dahil etmeyi unutur. Nesnelci kopuşun her defasında baştan yapılması gereken bir şey olmasının nedeni tam da karşısında koskoca bir gündelik toplumsal deneyim bulunuyor olmasıdır.

Benim çabam, özünde, kopuşu tekrar tekrar gerçekleştirmeye çalışmak ve karşısında gerçekleştirildiği yaşanmış deneyim ya da pratiği işin içine dahil ederek bu kopuşu aşmaya çalışmak oldu. Emek konusuna gelecek olursak, emeğin bütüncül, yani hem nesnel hem de öznel gerçekliğini, Marksist gelenekte olduğu gibi nesnel gerçekliğine, yani artı-değer üretimine indirgemek demek, aslında emeğin artı-değer üretimi olarak nesnel gerçekliğini yanlış-

5 P. Bourdieu bu konuya *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997; yeniden basımı "Points Essais", 2003, s. 291-296'da değinmektedir. [*Akademik Aklın Eleştirisi. Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. P. Burcu Yalım, Metis Yayınları, İstanbul, 2016].

6 Bkz. *La Distinction*, özellikle s. 255 vd.

tanımanın [*méconnaissance*] bizzat emeğin nesnel gerçekliğinin bir parçası olduğunu unutmaktır. Eğer emeğin bütüncül gerçekliği, Marx'ın emek hakkında söylediği şey olsaydı, herkes Marksist olurdu ve politik bir çözümleme yapmaya gerek kalmazdı. Bu nedenle, nesnelcilik ile kendiliğindencilik arasındaki başta tanımladığım karşıtlık, genellikle bir bilim insanı/aktivist karşıtlığıdır. Çünkü işçi hareketi geleneğinde de bir işbölümü vardır: Teorisyenler ve aktivistler genellikle farklı toplumsal kökenlerden ve entelektüel formasyonlardan gelirler: Teorisyenlerin bilimselci, nesnelci, belirlenimci vb. cephede yer aldıkları görülür genelde; oysa pratisyenler, aktivistler, daha ziyade kendiliğindenci, iradeci, eylemci cephede, yani gerçeklikteki sınıfın karşısında, oluşturulabilecek sınıf cephesinde yer alırlar. Her açıdan talihsiz bulduğum bu iki seçeneğin mantıksal bir hatadan kaynaklandığını düşünüyorum. Emeğe ya da toplumsal dünyaya dair büyülenmiş bakışı yıkmak için bunca çaba sarf etmiş birinin, bu hataya neden düştüğünü de anlayabiliriz; çünkü kopma çabası, yıkılması gereken şeyi anlamayı ve onu teoriye geri kazandırmayı gerektirir.

## Gerçeklik ve gerçekliğin temsilleri

Aklımdaki düşünceyi basitçe şöyle ifade edebilirim: Toplumsal öznelerin toplumsal dünya hakkındaki temsilleri, toplumsal dünyanın gerçekliğinin bir parçasıdır. Toplumsal dünya, bilim insanının sadece istatistiki çalışmayla, ölçütlerin sayısını artırarak vb. inşa edebileceği nesnel bir gerçeklik değildir. Pratik eylemin nesnelliğine müdahil olan faillerin payına düşen bu "nesnel gerçekliğe sahip olmama hali", tekil faillerin mahkûm oldukları bu körlük, bu kısmi bakışlar, tüm bunlar toplumsal dünyanın nesnel gerçekliğinin bir parçasıdır. Bilim insanı, tam da bütün toplumsal öznelerin, toplumsal dünyayı, araştırmacı olarak kendisinin tanımladığı şekliyle deneyimlemediklerini unuttuğunda, etnik-merkezcilik hatasına düşer. İşte bilimsel çalışmanın unutturduğu ilk deneyimi bilimsel rapora dahil edebilmek, bilimsel çalışmanın en zor yönlerinden biri haline gelir. Mesela, incelenen nesne hakkındaki temsili anbean not etmeyi göze almanız gerekir. Çok yorucu ve zordur, bu angaryayı kimse yüklenmek istemez. Yani demem o ki, nesnenin temsili üzerinde sürekli modelleme yapılır ve bu da araştırmacının, nesnesiyle olan ilk deneyimine dönmesini oldukça zorlaştırır. Kendi nihai sonuç ve temsillerini sunarken de, bu perspektif hatasını yapmaya meyillidir. Örneğin bir araştırmacı, alan kavramıyla yola çıkarak entelektüel alanı ya da üniversite alanını, faillerin belirli bahis, çıkar ve stratejilere sahip oldukları bir uzam olarak düşünmeye başladığı andan itibaren, söz konusu ister Monet'nin biyografisi, ister Sartre'ın söyleşisi, ister Brunschvicg ile Nizan ara-

sındaki polemik olsun, hiç fark etmez, nesnel stratejileri öne çıkaran metinler ortaya çıkar: Tüm bu belgeler, yazım biçiminden tutun tek bir harfe kadar, hepsi strateji mantığıyla konuşmaya başlar. Hatta bazen, belgeyi nesneleştiren bir okuma biçimi de vardır: Tipik bir örnek vereyim size: Sartre'ın Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra yazdığı o meşhur metni, yüksek sesle, çok basit telaffuz farklarıyla, duraksamalarla vb. okursam, saygı gösterisi niteliğindeki övgü dolu bir anma metninin ardında[7] ne tür kötüye kullanma stratejilerinin gizli olabileceğini sezersiniz. Bu nesnel bakışla bir kez karşılaştığınızda, artık sıfırdan naif bir okuma yapmakta zorlanırsınız.

Şans eseri, bazı felsefi metinler hafızamda yirmili yaşlarda ilk okuduğum halleriyle yer etmiştir. Heidegger'in "das Man"[8] metnini okurken yaşadığım o naif ilk deneyime geri dönebiliyorum; hatta naif ve tabiri caizse tam bir düş kırıklığı diyebileceğim bu iki deneyimin örtüştüğünü sezebiliyorum. Ama "das Man"da bir kez kitle ile seçkin birey arasındaki karşıtlığı gördüğünüzde, metin artık Gestalt'ın deneylerindeki[9] gibi bir şeye dönüşür: Bir kez yapıyı gördükten sonra, artık gözünüz sadece onu görür ve onu karşımızdakine aktarmak dünyanın en zor işlerinden biri haline gelir. Hem naif deneyimi (inananların Heidegger'in bir metninde gördükleri şey) hem de satır aralarından çıkarabileceğimiz şeyleri birlikte verebilecek müzikal dile benzer bir anlatım dili hayal ediyorum. Her ikisini aynı anda vermeyi başarmalıyız. Satır aralarını çözmenin bir karşılığı vardır; saldırgan ve ironik tavrınızla yarattığınız hayal kırıklığının getirisi de büyüktür. Araştırmacı elde edeceği bu kazançtan kendini asla mahrum bırakmak istemez; biraz daha güleryüzlü görünerek, konuyla hafif dalga geçerek konuşmak hoş karşılanır. Ancak bu, ciddi perspektif hatalarına sevk eder insanı, çünkü eğer nesnelci araştırmacının betimlediği şekilde olsaydı, toplumsal dünya işleyemezdi. Her ne kadar örnekler hep biraz indirgemeci olsa da, yine de Sartre örneğini alabiliriz: Eğer Sartre, Merleau-Ponty övgüsünde gerçekten biraz kinik ve hesapçı davranmış olsaydı, övgü ne kendi gözünde ne de okurlarının gözünde övgü gibi görünürdü. Kendine pay çıkarma, ölümünün ardından yazarla muhasebe

---

7 Jean-Paul Sartre'ın makalesi, "Merleau-Ponty vivant", *Temps modernes*'de yayımlanmıştır: sayı 184-185, 1961, s. 304-376. Filozofun 3 Mayıs 1961'de ölümünün ardından anma baskısı: *Situations IV*, Gallimard, Paris, 1964, s. 189-291.

8 *Être et temps*'daki çok sık yorumlanan bir pasaja yapılan bu gönderme (Fransızca *"on"* üzerine) (Gallimard, Paris, 1964 [1927], s. 159-160), P. Bourdieu tarafından sıradan bir söylemin felsefe düzeyinde başkalaşımı olarak yorumlanmıştır: "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 5-6, 1975, s. 109-156. (Bu makale 1988 yılında Editions de Minuit tarafından aynı adla yayımlanan bir kitapta geliştirilmiştir).

9 P. Bourdieu burada *Gestaltpsychologie* (biçimlerin psikolojisi) teorisyenlerinin, algı ve zihinsel temsil süreçleri üzerine yaptıkları deneylere gönderme yapıyor. Bu deneylerden aydinlatıcı bir örnek "Rubin'in vazosu"dur: Aynı görselde hem profilden iki suret hem de siyah bir zemin üzerinde beyaz bir vazo görülebilmektedir.

yapma gibi stratejiler, zaten masum ve naif görünerek belli bir çıkar peşinde olduğunuzu gösterir. İnançlar üzerinden dönüyorsa her şey, durum budur (gerçi bu o kadar yaygındır ki aslında hep böyledir desek yeri): Nesneleştirme, aslında ayrık değil birlikte olduklarını yadsıdığımız şeylerin oluşturduğu bütünü gözler önüne seriverir ve şeylerin görünmeyen o gizli yönünü açığa çıkarır; ama öte yandan nesnelliği nesnel yapan şeyin tam da böyle olmadığı ve eğer böyle olsaydı işlemeyeceği gerçeğini göz ardı eder.

Açıkladığım meseleye, yani nesneyle olan nesnelci ilişki ve gündelik toplumsal dünya deneyimine dair son derece genel sorunun tikel bir örneğine geri dönecek olursak, bana kalırsa, nesnelci sınıflama teorisi ya da olduğu haliyle toplumsal dünyaya nesnelci bakış, bu görüşün tamamen nesnelci olmadığını gözden kaçırmamıza neden olur. Örneğin, eğer aralarındaki mesafeleri ölçebildiğiniz diyagramını tahtada çizebileceğim bir Fransız yükseköğretim hocaları uzamı inşa ediyorsam, bu gerçekliği gün yüzüne çıkarmakla ilgili üretim işinin, tam anlamıyla meselenin doğasını değiştireceği şüphe götürmez. Hatta her ne kadar tahtaya çizilen bu yapı kesinlikle hiçbir bilinçte var olmasa da, hiçbir fail tarafından somut halde bilinmiyor olsa da, bu uzamda ayakta kalabilmek ve özellikle de başarılı olabilmek için tahtaya çizebileceğim bu yapıyı pratikte çok iyi bilmek gerektiğini düşünüyorum. İnanç ve kinizm arasındaki fark çok önemli bir toplumsal olgudur; tam da ne yaptığımızı bilmediğimiz, yaptığımız şeyden başka bir şey yaptığımızı sandığımızda, meselenin altında tam da bu yatar.

Eğer toplumsal failler sürekli pratiğin bilgisiyle yüzleşselerdi, bu aşırı bilgi karşısında ellerinin kollarının bağlanıp kalmadığını ve bunun yol açacağı fanilik duygusu içinde umutsuzluğa kapılıp gitmediklerini varsaysak bile, kültürel dünyaların kendilerinden talep ettiği inanç, masumiyet ve naiflikle tamamen çelişen bir toplumsal dünya deneyimine sahip olurlardı. Eğer sanatçılar, yaptıkları şeyin bilincinde olsalardı, onu bir daha asla yapamazlardı. Entelektüeller ve sanatçılar gibi biricikliğe, eşsizliğe ve farklılığa dayalı bir mesleği icra eden kişilerin genellikle sosyolojiye karşıt olarak koydukları şeylerdir bunlar. Yıllarca, ben bunun ideolojik bir söylem, bir tür birey savunusu, manevi bir onur meselesi olduğunu düşündüm. Ama [bu söylemin] ideolojik ve savunmacı olması, Marx'ın dediği gibi entelektüel ve sanatçıların "manevi bir onur meselesi"[10] ile bağlantılı olması, gerçeklikten bir parça barındırmadığı anlamına gelmiyor ve ben, işleyen her ideoloji gibi bunun

10 Marx'ın *Critique de la philosophie du droit de Hegel*'deki pasajına gönderme: Marx burada dini "halkın afyonu" olarak tanımlar: "Din, bu dünyanın genel teorisidir; onun ansiklopedik özeti, popüler biçim içinde mantığı, manevi *onur meselesi*, coşkusu, ahlâki onaması, merasimsel tamamlayıcısı, tesellisi ve doğrulanması için evrensel zeminidir." (Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], *Œuvres*, c. III, *Philosophie*, Gallimard, "Bibliotheque de la Pleiade", Paris, 1982, s. 382-383).

da gerçeklikte bir temeli olduğunu ve nesnelci yaklaşımın gerçekliği bozduğunu düşünüyorum. Gündelik deneyim kendisi hakkında ve içinde işlediği uzam hakkında tam bir bilgiye sahip değildir. Tüm bunları tek cümleyle özetleyecek olsam, faillerin toplumsal dünya hakkında sahip oldukları kısmi, kurgusal, mitleştirilmiş temsilin, toplumsal dünyanın nesnel gerçekliğinin bir parçası olduğunu söylerdim. Bu mantıkla bakıldığında, ister dinsel, ister bilimsel, isterse siyasal olsun, toplumsal dünyanın temsillerini sunan "teorilerin" –bu sözcüğe geri döneceğim– bizzat kendileri de toplumsal dünyanın bir parçasıdır. Paradoks şu ki, tüm teoriler arasında en güçlü toplumsal teori etkisi gösteren Marksist teori, bu etkinin teorisini içermez: Eğer dünyanın kendi söylediği gibi bir yer olduğunu göstermiş ve insanları buna inandırmış, gerçeğe dönüşmüş bir teori varsa, o da Marksist teoridir. Oysa bu teori, özellikle de bilimselci ve mekanist kanadında, temsilin gerçekliği tesis etmesi olgusuna yer vermez. İşte bütüncül bir analize ben bunu tekrar dahil etmek istiyorum.

## Toplumsal olanın özerkliği ve bilinçlenme meselesi

Az önce girdiğim yol ayrımı biraz sıkıntılı... Sıkıntı, Marx'la aynı düşüncede olmamak değil sadece; bu fikir ayrılığının ne anlama geldiğini sorgulayabilecek [sizin gibi] insanların karşısında Marx'la aynı fikirde olmamak sıkıntılı bir durum benim için. O kadar inanç düzlemindeyiz ki, kutsal olana saygısızlık etmek istemem. [...] Söylediğim, ciddi bir mesele ve ortaya koyduğum sorunla birebir ilişkili... Bana kalırsa, hakiki bir sınıflamalar bilimi, bilim insanının ölçütleri çoğaltarak inşa ettiği nesnel sınıflama ile pratik sınıflama arasındaki ilişkinin bilimi olarak bütünleştirilmeli ve tanımlanmalıdır. Örneğin (toplumsal failleri) ve onların özelliklerini üç ya da dört boyutlu bir uzama yerleştirmeyi sağlayan nesnel sınıflama, pratik sınıflamadan daha gerçektir (gerçekliği daha öngörülebilir kılması anlamında). Bu anlamda, zoologların dediği gibi, bu çok daha doğal bir sınıflandırmadır [...]. Bir düşünüre, görmediğimiz, hissettiğimiz ama nasıl ifade edeceğimizi bilemediğimiz farklılıkları gösterme yetisi atfettiğimiz zaman söylenir bu genellikle. Kısmi görünüşlerin ve algıların ötesine geçen yapıları, ilişkileri ifşa ettiğinden, bilimsel sınıflama daha gerçektir, ama aynı zamanda toplumsal olarak uygulanamaz olduğu için de tam anlamıyla gerçekdışıdır: Pratik değildir, yaşanabilir değildir, çok karmaşık olduğu için eyleyebilmek için bunlar kullanılamaz. İşlevi yoktur, işe yaramaz, toplumsal dünyaya "kayıtsız" bir ilişkiden doğmuştur...

Her iki çehrenin bir araya getirilmesi, öznelcilik karşısında bize şunu hatırlatır: Bilim insanının ölçütleri çoğaltarak inşa ettiği nesnel sınıflama, pra-

tik sınıflandırmaların temelidir. Bu sayede, failler, sınıflamalar içinde nesnel konumlarının pratik sınıflandırmalarına sahip olacaklardır. Nesnel sınıflama, pratik sınıflamaların kurucusudur: Süreğen yatkınlıklar ve sınıflandırıcı şemalar şeklinde bedenselleştirilen sınırları betimler; nesneleştirilmiş sınırları, yani içinde sınıflama stratejilerinin işleyeceği maddi varoluş koşullarını betimler. O halde nesnel sınıflama, örtük sınıflama, sınıflama mücadelelerinin alacağı biçimi belirler. Özel tipte sınıflama yatkınlıkları yoluyla ve bedenselleşmiş sınıflama ya da nesneleşmiş sınıflama yoluyla, sınıflandırıcı konum alışların sınıflamadaki konuma bağlı olduğu bölgecilik örneğini alabilirim.[11] Sınıflamaların biçim ve kullanımları, sınıflamaya bağlıdır. Bunun en iyi örneği beğenidir; yani sınıflamaya yarayan, ancak bizzat sınıflayan kişiyi sınıflayan, bedenselleşmiş sınıflama sistemidir.

O halde öznelciliğin karşısına, pratik sınıflamaların nesnel sınıflamaya ve nesnelciliğe bağımlı olduğu tezini –yani nesnelci özelliğine indirgediğim Marx hakkında söylediğim şey–, konuma kıyasla da konum alışların görece özerkliğini koymak gerekir: Konum alışlardan konumlara doğru gidiş, asla mekanik değildir. Nesnel toplumsal uzamdaki bir konum; siyasi, dinî, estetik vb. bir konum alışla mekanik olarak denk düşmek zorunda değildir. Toplumsal uzam, nesnel sınıflamalara kıyasla, politik sıfatıyla nitelendirebileceğimiz bir özerkliğe sahiptir.

Bu özerklik, bilinçlenmenin özerkliği midir? Her ne kadar bugün üzerinde durmayacak olsam da, bence bu kilit bir nokta: Bilinçlenme, kişinin kendi konumuyla mesafelenmesinin yollarından biridir, ama bana kalırsa Marksist gelenekte bu konu son derece orantısız bir yere sahip. Gündelik deneyimde, nesnel konumlar ile konum alışlar arasındaki ilişki, bence bilinçli eylemler aracılığıyla değil de, habitus dediğim şey aracılığıyla, yani yapıların ve konuma bağlı niteliklerin bedenselleşmesinin bir ürünü olan ve illa bilinçten geçme zorunluluğu olmaksızın konumu bu mantık içinde yeniden ifade eden pratiklere yol açan, bilinçdışı konumlar aracılığıyla gerçekleşir. Eğer konumlar ile konum alışlar arasındaki ilişki, bizzat kendileri de büyük ölçüde konumların bir ürünü olan habituslar aracılığıyla gerçekleşiyorsa, özerklik mümkün değildir denilebilir – ki ben de bundan dolayı sürekli eleştirildim. Oysa ben, bilinç cephesinde olmayan bir özerklik olasılığından bahsediyorum: Nesnel sınıflandırmalar, nominal sınıfların, temsil edilen sınıfların, iradi-sınıfların, içinde işleyebilecekleri ve kendilerini gerçekleştirme şanslarının olduğu sınırları belirlerler; ama buna rağmen –en geniş anlamda (buna geri döneceğim) teorik çalışma diyebileceğimiz– kendine has bir man-

---

11 Bkz. Pierre Bourdieu, "L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 35, 1980, s. 63-72; *Langage et pouvoir symbolique*, s. 281-292'de tekrar yayımlanmıştır.

tığı olan, belli tipte bir çalışma, konumlara bağlı olarak özerk temsiller üretir. Peki, bu simgesel özerklik neyle ilgilidir? İnsanların toplumsal olarak oldukları şey ile onların toplumsal dünya hakkındaki temsilleri arasındaki bu uyumsuzluğun ilkesi nerede aranmalıdır?

Nesnel konumlar, içinde temsillerin değişiklik gösterebileceği sınırları tanımlar, ama bu sınırların içinde ancak simgesel güçle bağlantılı manipülasyonlara yer vardır – işte ben de bunun üstünde durmak istiyorum. Simgesel güç, özünde konumlar ile yatkınlıklar arasındaki oyunu, gerektiği gibi oynayabilme gücüdür; özellikle de aynı yatkınlıklar farklı konum alışlarda kendini gösterebileceği için... Çok basit, somut bir örnek vermek istiyorum: (Tam anlamıyla nesnelci dili kullanacak olursak) üretim ilişkilerindeki bir konum, –örneğin tüm teorik kesinliğiyle proleteri tanımlayan konum–, bence, koşulların nesnel gerçekliğinin tüm ihtişamıyla açığa çıkışı olarak bilinçlenme ve bilinçsizlik karşıtlığına değil, tam da üretim ilişkilerinde belli bir konumu işgal etme olgusuyla belirlenen ve haklı ya da haksız –bu konuda kim karar verecek bunu size bırakıyorum– çok farklı somut toplumsal dünya temsilleri ortaya çıkaran, belli bir toplumsal dünya deneyiminin bedenselleşmiş ürünü olan yatkınlıklara denk düşer.

Başka bir deyişle, yatkınlıkların söylem karşısında belli bir kararsızlığı vardır ve pratik bir yatkınlıktan, onu ifade etmeye dönük bir söyleme geçiş, niteliksel bir sıçramadır. Burada, o denli radikal bir [süreksizlik] vardır ki, sonunda birçok ifade söylemi aynı yatkınlıklarla uyumlu olabilir ya da tam tersi, her ne kadar hepsi bu pratiğin hakikati gibi görünse de, çok sayıda yatkınlık farklı ifade söylemlerinde tüm yalınlığıyla teşhis edilebilir. Bu *allodoxia*[12] fenomenlerini sık sık betimledim ve politik geçişin, *doxa*'dan, yani gündelik eylemlerin çoğuna kılavuzluk eden, yatkınlıklara özgü [*dispositionnelle*], ifade-öncesi [*pré-explicite*], tez-öncesi [*pré-thétique*], alt-bilinçsel [*infra-consciente*], alt-sözsel [*infra-verbale*] bir tür toplumsal dünya deneyiminden ortodoks ya da heterodoks bir deneyime geçildiği an olduğunu düşünüyorum. Ortodoks deneyim, yasallık iddiasındadır, en doğru olduğuna inanır, hâkim olma iddiasındadır. İşte bir *doxa*'dan bir ortodoksi ya da heterodoksiye geçişte bir manipülasyon olasılığı bulunur. Kısacası, eğer her yatkınlık kendi meşru açıklamasını üretme kapasitesini içinde barındırıyor olsaydı, politikanın bir anlamı kalmazdı; sadece politikacıların değil bu geçiş sürecini manipüle eden tüm söylem uzmanlarının da... Söylem uzmanları bu geçiş süre-

---

12 P. Bourdieu toplumsal faillerin bir nesne hakkında, nesnel olarak olduğu şeye kıyasla farklılaşmış bir algıya sahip olduklarında –hatalı bir yargıyı, küçümsemeyi ifade etmek için Platon'un bir diyaloğunda kullanılan (*Théétète*, 189c)– *allodoxia* ifadesini kullanıyor. "Opereti üstün müzik [*grande musique*]" yerine koyan, kendi kendini yetiştirenler ya da eğitim unvanlarından artık sahip olmadıkları verimi bekleyen birinci kuşak öğrenciler hakkında kullanılıyor (bkz. *La Distinction*, s. 174 ve 370).

cinden, *allodoxia* olasılığından ya da insanların farklı şeyler düşünebilmesinden beslenirler.

Biraz daha açık olmaya çalışacağım. Eğer bilimin, hem sağlam nesnel sınıflamalar hem de sınıflamalarda nesnel konumlarla sıkı ilişki içinde olup, bu konumlara kıyasla görece özerkliği olan sınıflandırıcı eylemlerin olduğunu keşfettiği doğruysa, sosyolog bir seçimle karşı karşıya demektir: Ya toplumsal dünyanın meşru temsili için rekabet halindeki farklı sınıflamaların karşısına kendi nesnel sınıflamasını koyacaktır (bu, rekabet halindeki sınıflamalarla karşı doğru bir sınıflamayı koyduğunu iddia eden nesnelciliğin eğilimidir) ya da rekabet halindeki sınıflamaların en güçlülerini gerçekliğin kurucusu olarak tanımlayacak ve nihayet hâkim ideolojinin gerçekliği kurduğunu söyleyecektir. Toplumsal dünyanın hâkim temsili, gerçekliğin bir parçası olacak ve bir bakıma, hukuk, en üstün sosyal bilim haline gelecektir.

(Konuya bir ara değinmiştim: Ortaya çıkışından beri, sosyoloji hep kendini hukuka karşı savunmak ve inşa etmek zorunda kalmıştır. Eğer, Marx'ta olduğu kadar Durkheim'da ve Weber'de de hukukla yüzleşme son derece önemli olmuşsa, bunun nedeni toplumsal dünya üzerine hukuki söylemin belli bir geçerliliği olmasıdır. Bir şekilde, muhafazakâr sosyolojinin, yani dünyayı olduğu haliyle ya da hâkim temsilin dünyanın ne olduğuna dair söyledikleri uyarınca –ki bu neredeyse hukuktur– ifade ettiğine inanan sosyolojinin güçlü bir dayanağı vardır ve tam da bu nedenle onunla mücadele etmek çok zordur, çünkü tüm toplumsal gerçeklik üzerinde bir bakıma hak iddia eder. Genellikle, tahakküm edenlerin gerçeklik hakkında söyledikleriyle yetinen insanlar, toplumsal düzende hak iddia ederler ve bu şekilde, temsillerinde onaylanma olasılıkları yüksektir.)

O halde sosyolojinin –ki bu, olası bir tanımdır–, en güçlü, yani en kestirimci sınıflamaları kaydetme ve bir şekilde gerçekliği yansıtan, gerçekliği kuran ad dizinleri çıkarmak gibi bir rolü olabilir – "adlar dizini [*nomenclature*]" sözcüğü, bazı toplumlarda önemli bir sözcüktür. Bu sayede, kabaca geçerli kılınabilecek kadar bilimsel dayanağa sahip ve aynı zamanda hukuki olarak geçerli kılınabilecek, yani dile getirdiğini var edeceği için kendi kendini geçerli kılabilecek bilimsel-hukuki bir teori tasarlanabilir; ki bu, bir bakıma sosyal bilimlerin önündeki en büyük engeldir. Zaten bu duruma tanıklık eden toplumlarda sosyal bilimler hemen hemen hiç varlık gösteremez. Çünkü ben sosyal bilimlerin mutlak bir meydan okuma olduğunu düşünüyorum: Yani ya toplumsal düzen ya sosyal bilim varlık kazanacaktır.

Burada değindiğim konu son derece zorlu bir konu; düşüncemin sınırlarına kadar gelmiş durumdayım. Bu konu, özellikle bilimsel düşüncenin ne olduğuna dair derin anlamı masaya yatırıyor. Şimdiye kadar ortaya koyduğum düşünme biçiminin katkıları şu şekilde özetlenebilir diye düşünüyorum: Sı-

nıflama için verilen mücadele, her ne kadar sınıflamalara kıyasla bir özerkliğe sahip olsa da, sınıflamaların nesnel gerçekliğinin bir parçasıdır. Çalışmamın şu anda girmekte olduğum ikinci bölümünde, sınıflama mücadelelerinin özgül mantığını belirlemeye, özerkliğinin temellerinin, yani diğer iktidar biçimlerine, ekonomik iktidar ya da salt fiziki şiddetin gücüne kıyasla görece özerk bir güç olarak simgesel iktidarın ilkesini belirlemeye çalışacağım. Sınıflama mücadelelerinin esas meselesi, toplumsal dünyanın meşru temsil biçiminin, otorite haline gelebilecek ve böylece kendi kendini gerçekleştirme kabiliyetine sahip olacak bir toplumsal temsil biçiminin üretilmesi ve dayatılmasıdır. Az önce hukuk hakkında söylediğim gibi, edimsel bir söylemin sınırında yer alan hukuki söylem, bilim açısından yanlış olabilir ama kendi kendini geçerli kılmanın olanaklarına da sahip olabilir. Eğer yeteri kadar yetkim varsa ve "Yarın tüm Fransız işçi sınıfı, haftalık otuz beş saat çalışma hakkını talep etmek için eyleme geçecektir" desem, her ne kadar bu cümle güç ilişkilerini, yapıları vb. dikkate alan kesin bir bilimin bakış açısıyla bir düzmece gibi görünecek olsa da, bu önermeyi geçerli kılabilirim.

Peki, eyleme geçme gücünün hiçbir sınırı olmadığı anlamına mı gelir bu? Aslında [bu gücün] nesnel sınırların ötesine geçerek geçerli hale geldiği sınır, nesnel gerçeklik tarafından belirlenmektedir. İşlemesi için, her şeye rağmen nesnel bir temelin var olması gerekir; fakat bu her şeyin nesnel koşullar içinde verili olduğu anlamına gelmez. Sınıflama mücadelelerinin derdi, esas itibariyle söylenen şeyi var edebilen politik güç olarak, tesis edici güç dediğim şeydir. Resmî olarak onaylanmış ve evrensel olarak tanınan bir sınıflamanın dayatılması için bir mücadeledir bu. Tanınan bu sınıflamanın başarısı, misal sadece siyaset adamlarının onu tanımak konusunda ya da bilim insanlarının, bu sınıflamanın tanındığını söylemek konusunda mutabık olmalarına değil, aynı zamanda gerçekliği tesis edebilecek hale gelmesine de bağlı olacaktır. Bu sayede, söz konusu sınıflama kanun hükmünde olacaktır; yani insanlar, gerçek anlamda getirdiği tüm sonuçlarla, bu sınıflamaya göre sınıflanacaktır: Ya kimlikleri olacak ya da olmayacaktır; ya iyi karşılanacak ya da kötü oldukları düşünülecektir; ya çok kazanacak ya da düşük bir ücrete razı olacaklardır... Yani resmî olarak onaylanmış sınıflama uğruna verilen mücadele, –gündelik anlamıyla sadece düşünceler ya da temsiller düzleminde etkileri olacak bir mücadele anlamında– salt ideolojik bir mücadele değildir. Hâkim temsilin dayatılması için verilen mücadele, hâkim temsilin gerçek olması için verilen mücadeledir; gerçekliğin ayrılmaz bir parçasıdır ve gerçekliği bizzat tesis eden bir mücadeledir... İşte bu nedenle gerçeğe benzer, gerçeklikle uyum içinde olmalıdır; ki bu elbette halihazırda gerçekliğe kaydedilmiş olduğu anlamına gelmez.

## Hukuk, teori etkisinin özel durumu

Hukuk [*droit*] sorunuyla ilgili basit bir örnekten hareketle, bu mücadelenin neyle ilgili olduğunu ifade etmeye çalışacağım. Aslında hukuk üstüne düşünmeden hukuk içinde yaşıyoruz. Neyin meşru ve doğru olduğunu söyleme gücü (yani sola karşı sağın, yamuğa karşı düz olanın, dişiye karşı eril olanın, tahakküm altında olana karşı tahakküm edenin, gayrimeşru olana karşı meşru olanın, büyülü olana karşı dinî olanın, yarı-resmî olana karşı resmî olanın ne olduğunu belirleme gücü) tam da simgesel güçle, ortaklaştırılmış bakış açıları bütününü dayatma gücüyle ilgilidir. Bu, dünyanın anlamına dair bakışımız hakkında bir konsensüsü dayatma, bakışı yönlendiren ilkeleri evrensel olarak benimsetme, böylelikle de eylemleri ve temsilleri dayatma gücüdür. Kısacası bu güç, benim en geniş anlamıyla "teori etkisi" üretme gücü dediğim şeydir. Burada "teori" sözcüğünü etimolojik anlamıyla almak lazım:[13] Teori, epistemolojik geleneğin genel kabul görmüş bir sözcüğüdür, başka türlü göremeyeceğimiz şeyleri gösteren şeydir. Epistemolojik gelenek genelde teori etkisi örneklerini dünden bugüne katlamıştır: Teori kurulduğunda, daha önce farkına varılmamış bazı olgular, birbiriyle karıştırılan gerçeklikler ayrıştırılmış olur; yani bu bir nevi sadece teorisi yapılan şeyi görüyoruz demektir. Meşru atamalar/adlandırmalar yoluyla simgesel bir otorite sahibinin toplumsal özneleri dünyanın anlamıyla ilgili belirsizlikten çıkarabilmesi ölçüsünde siyasi eylemin teori etkisinin özel bir durumu olması gibi, hukuk da teori etkisinin özel bir durumudur.

Teori etkisinin gücünü anlamak için, dünyanın, özellikle de toplumsal dünyaya dair net bir görüşün kendiliğinden ortaya çıkmadığını kavramak gerekir. Doğal dünyanın muğlak, belirsiz vb. olduğu yönünde sıklıkla söylenenler ve yapılandırıcı yapıları uygulayarak toplumsal öznelerin bu dünyada belli bir düzen keşfetmeleri, toplumsal dünya için haydi haydi geçerlidir. Max Weber sürekli *Vielseitigkeit*'dan, yani gerçekliklerin kendilerini kesitler olarak, parça parça sunmasından, toplumsal dünyanın çehrelerinin çokluğundan bahsediyordu.[14] Bu gerçeklikleri bir anda bütünüyle kavrayamayız ve bu nedenle, toplumsal özneler şimdiki zaman karşısında ya da daha ziyade toplumsal dünyanın geleceği karşısında bir şekilde afallamış durumda kalırlar. Ön-görü [*pré-vision*] ya da ön-sezinin [*pré-diction*] siyasi hayatın merkezî sorunlarından olması tesadüf değildir, çünkü şimdiki zamanın anlamındaki belirsizliğin etkenlerinden biri, tam da gebe olduğu gelecektir. Onun

13 "Teori" sözcüğü Yunanca θεωρεῖν, *theôrein* ("gözlemlemek", "seyretmek"); θεωρία, *theôria*'dan ("seyretme", "gösteri izleme, entelektüel bakış") gelmektedir.

14 Bu *Vielseitigkeit* kavramı ve alanlar teorisiyle ilişkisi üzerine ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, "Fieldwork in philosophy", *Choses dites*, s. 32.

belirsiz olmasına neden olan nedir, bunu bilmiyoruz. Tarih felsefesinin klasik konularından biridir bu. Bir teoriye, yani ilişkileri görmek için bir araca sahip olanların önsezi [*prédiction*] gücü, toplumsal dünyanın anlamının açık, tamamlanmamış, hâlâ askıda olması halinde işe yarar. Weber'in kehanet teorisi de bundan başka bir şey söylemez:[15] Teori etkisinin en üst formlarından biri olan kehanet etkisi, en çok ihtiyaç duyan toplumsal faillere, tüm kehanetlerin cevaplamak zorunda olduğu yaşam ve ölüm sorularından tutun da gündelik yaşantının en sıradan sorularına varıncaya dek, çok çeşitli sorulara sistematik bir cevap verir. Bir şapka takmak gerekir mi, gerekmez mi? Elini kalbinin üstüne koyarak mı selamlamak gerekir? vb. Kehanet söyleminin kendine has özelliği, inananları, dünyanın anlamıyla ilgili her türlü endişeden tamamen kurtarmaktır.

## Ortakduyu olarak sözcükler

Göstermek istediğim şey, dünya hakkında konuştuğumuz en gündelik dilin aslında bu şekilde işliyor olduğu... Sözcükler ya da atasözleri, küçük çapta birer kehanettir. Amerikalı bir filozof olan Kenneth Burke, atasözleri ve argo sözcükler üzerine bir araştırma yapmıştı: Burada seçilen sözcüklerin kesinlikle tarafsız atıflar değil, adlandırılan kişiyle ne yapılacağını ya da bu insana nasıl davranılacağını belirten bir tür eylem programı olduğunu göstermişti.[16] Bunlar kesinlikle betimleyici tanımlar değil, belli bir yönde eylemde bulunmaya sevk eden kışkırtmalar... En sıradan sözcükler bile tüm bir grup tarafından müsaade edilen ve onaylanan tavrı belirler. Sözcükler, ortakduyudur ve ortakduyuyu kendi safına çekmek insana bir güç verir, çünkü bütün sözcüklerin etik bir anlamı vardır. Toplumsal dünyaya müdahil bir failseniz, ortakduyuyu kendi yanınıza almanız bir hayli güven verici olacaktır. Sonra tekrar bahsedeceğim "talimatlar" meselesini ele alalım mesela. Sözcükler daima birer talimattır. Bu sözcükleri çağıran toplumsal olarak tesis edilmiş koşullarda, yüz kez söylenmiş sözcükleri tekrarlamaktan aldığımız haz ve memnuniyet –ki burada çok sayıda örnek vermek gerekir– kendimizi sanki tüm toplumsal düzen bizimle birlikteymiş, sanki o rüzgârın bir parçasıymışız, iyinin yanındaymışız, ortodoksinin yanındaymışız gibi görmemizden kaynaklanır. "Doğru" görüş, sağın görüşü ile sol görüş, solun kendini açık edemeyen, ifade edemeyen, utanılan, gizli, gayriresmî görüşü ara-

15 Özellikle bkz. "Le prophète", *Économie et société*, "Pocket", cilt 2, s. 190-203. "Kehanetin vahiy edilmesi, peygamberin kendisi ve havarileri için, bu vahiye karşı her zaman bilerek anlamlı ve birlikçi bir konum alış demektir. Peygamber için, hayat ve dünya, sistematik olarak belirlenmiş tek bir 'anlama' sahiptir." (s. 202-203).

16 Kenneth Burke, "Literature as equipment for living" (1938), *The Philosophy of Literary Form: Studies in Symbolic Action*, University of California Press, Los Angeles, 1973 [1941].

sındaki karşıtlık, sosyolojik geleneğin incelediği din ile büyü arasındaki karşıtlıkla birebir örtüşür. Büyü kefesine, her zaman dile getirilemeyecek her şeyi koyabilirsiniz. Toplumsal dünyanın uyguladığı en güçlü etkilerden biri, resmileştirme etkisi, tam da bununla ilgilidir. Ne bir artısı vardır, ne eksisi. Yirmi yıldır birlikte yaşayan insanlar belediyeye giderler ve evlenirler. Genellikle bunun toplumsal bir olgu olduğunu söylemekle yetiniriz ama aslında bunlar, üstünde açıkça kafa yormadığımız şeylerdir: Herkesin karşısında evlenmiş olmak, gayriresmî, kanunsuz, utanç verici, dile getirilemeyecek olandan, gizlenen şeyden resmiyete geçmek, köklü bir değişikliktir ve ben en güçlü politik etkilerden birinin kamusal olarak ilan etme etkisi olduğunu düşünüyorum: *Öffentlichkeit,* yani açık etme, belli etme, kamuya açma, duyurma, sergileme...[17] Düzenin içinde, doğrunun safında, sağda vb. olan insanlar, kendilerini sergileyebilen, utanmadan oldukları şeyi sergileyebilen insanlardır; tüm toplumsal düzen onların yanındadır.

Kamusal olarak ilan etmenin bu mantığının bir teori etkisinin özel bir durumu olduğunu düşünüyorum: Bir teori, ortodoks ve egemen hale geldiğinde, kolektif bir dünya görüşü halini alır ve bu kolektif dünya görüşü, dünyanın bizzat kendisi haline gelir – materyalist gelenek, toplumsal dünya ile toplumsal dünya görüşü arasında ayrım yapmaya bizleri alıştırmıştır ve bu tam anlamıyla yapay bir ayrımdır. Toplumsal dünya görüşü, mutabakata dayandığında toplumsal dünyadır, toplumsal dünyayı yapar. Bana mesnet oluşturacak tüm toplumsal dünya benimle beraberken, düşündüğüm toplumsal dünya ile olduğu haliyle toplumsal dünya arasında bir uyumsuzluk yoktur. Bu, bir tür ortodoksiye bulaşma durumudur, simgesel tahakküm için girişilen her mücadelenin amacıdır. Bir şekilde, entelektüeller arasındaki, din adamları arasındaki ve daha genellersek belli bir otoriteyle toplumsal dünyayı adlandırma gücünü elinde bulunduranlar arasındaki tüm mücadelelerin gayesi, sadece dünyayı dile getirmekle kalmayacak, aynı zamanda onu *kuracak*, üstünde uzlaşma sağlanan bir dünya görüşünü dayatmaktır. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* [Hint-Avrupa Kurumlarının Söz Dağarcığı] adlı eserinde Hint-Avrupa dillerinde doğruyu [*droit*] ifade eden bütün sözcüklerin "söylemek" köküyle bir bağlantısı olduğunu belirtir;[18] sanki söylemek, hep doğruyu söylemekmiş, olanı söylemekmiş gibi... Saklanmadan uluorta söylemeye yetkiniz olduğu andan itibaren, size, ne olduğunu kendisi için ve kendisiyle birlikte söyleme hakkını veren koca bir grup sizin yanınızdadır ve koca grubu yanınıza almışken, bu grubun, gerçekliğin kurucusu olarak kendini dayatma gücüne de sahipsiniz demektir. Bu noktada tam da edimsellik mantığındayız. Simgesel güce sahip

17 P. Bourdieu bu kavrama 9 Haziran 1982 tarihli derste değiniyor.

18 É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt II, s. 133 vd.

olmak uğruna verilen mücadelenin temel meselesinin, onaylanan edimsel cümleler sarf etmeyi sağlayan otorite meselesi olduğu açıktır.

Bu edimsellik etkisini mümkün kılan koşullar hakkında söyleyeceklerimi tamamlamak için konuya geri döneyim. Elbette –ki buna daha sonra değineceğim– bir grup adına konuşabilmek için bir fail tarafından sağlanması gereken koşullar, yani otoriteyi kendinde toplama koşulları söz konusudur. Ancak, nesne cephesinde, bu örnekte toplumsal dünya cephesinde, teori etkisinin uygulanmasını mümkün kılan özellikler vardır. Az önce toplumsal dünyanın muğlaklığına değindim; sosyologlar tarafından genellikle bilinçli ya da bilinçsizce kabul edilen gerçekçi teorinin aksine, ben toplumsal dünyanın temsilinin yansımayla hiç alakası olmadığını düşünüyorum. Bu ne doğrudan ne de mekanik bir yansımadır; bu özellikle dile dayanan, neredeyse hep kolektif bir inşadır. Benveniste'nin yaptığı gibi, eğer bir toplumsal dünya teorisi çıkarabilmek için salt dilbilimsel bir analiz kullanabiliyorsak, bunun nedeni dilin toplumsal dünyanın bir aracı olmasıdır. Dilin gerçekliği kurduğunu iddia eden hipotez, yani Sapir-Whorf'un hipotezi ile bir öncekinden bağımsız olmasına rağmen yine dil gerçekliğin kurucusudur, toplumsal dünyanın yapılandırıcı yapılarını sağlar diyen Yeni Kantçı Humboldt-Cassirer geleneğinin doğru olduğu bir saha varsa, işte bu saha, toplumsal dünya sahasıdır. Toplumsal dünya söz konusu olduğunda nesnel belirlenimsizlik, düşüncenin bu temel aracının, yani sözcüklerin, ortak sözcüklerin dünyaya uygulanmasını olanaklı kılmaktadır. Örneğin, sınıf geleneklerini incelemek için en ilginç nesnelerden birinin nidalar, ünlemler olabileceğini düşünüyorum: Dünyaya tepki göstermenin hem bedensel hem de sözlü yolu olan ve aynı durumlarla karşı karşıya kalan insanlarla birlikte vakit geçirip, taklit yoluyla, tamamen bilinçdışı şekilde edinilen bir ifadede [...] koca bir sosyal felsefe ve dünya temsili gömülüdür. [Bir grubun geleneği] gündelik dil, atasözleri, deyişler vb. aracılığıyla öğrenilir.

Elbette farklı atasözlerinin, siyasi sloganların üretim ve işleyişinin toplumsal koşulları birbirlerinden çok çok farklı olabilir: Birinde, dil gibi üzerinde ortaklaşılmış, tekil bir anlam; diğerinde ise, toplumsal uzamda bir konuma bağlanabilir tekil failler söz konusudur. Ancak, toplumsal dünya algısı üzerindeki etki bakımından, mantık birebir aynıdır. Örneğin toplumsal dünyanın bir süreklilik mahali olduğunu düşündüğümüzde, sınıflandırıcıların simgesel gücü, [düzene] süreksizlik unsuru eklemektir (bir sağ ve bir sol, bir eril ve bir dişil vb. vardır). Örneğin aklıma, toplumlarımızda istatistikçilerin hiç durmadan nasıl da süreklilikler [*continuums*] içinde bölmeler yaptıklarını ya da sınıflanamayacak ya da her türlü sınıflandırmadan kaçan şeyleri sınıfladıklarını göstermeye çalışmış bir istatistikçinin çalışması geliyor.[19] IN-

19 P. Bourdieu burada büyük olasılıkla bir kez daha L. Thévenot, "Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements"a gönderme yapıyor.

SEE çalışanları, bir restoranda garson olarak çalışarak hayatını kazanan bir öğrenciyi "öğrenci" olarak sınıfladıklarında, ikili, çoklu bir gerçeklikte gelişigüzel bir bölme yapmış olurlar. Lévi-Strauss'un betimlediği şekliyle "sıcak, soğuk, kuru, ıslak, güneş, ay, vb. vardır" dediğinde ilkel sınıflandırmaların yaptığı gibi, sürekliliğin içine bir süreksizlik dahil etmiş olurlar. Kendini sergileyebilir, ifşa edebilir, gösterebilir vb. olduğu için ve böylelikle de bu sınıflamanın yönlendirdiği öngörüler en azından grubun diğer üyeleri tarafından onaylandığı için, toplumsal düzen bu düzensizlikten yana olduğunda bu süreksizlik bir anda kendini dayatır. Bir dünya görüşü, herkes tarafından paylaşıldığında gerçek, geçerli hale gelen bir öngörü şemaları sistemidir. Ona göre eylemde bulunduğunuz öngörü sistemi, bir başka öngörü sistemi açısından deli saçması görünebilir, ama geri kalan herkesin bunu paylaştığı bir çevrede, aslında gerçeğin tam içindesinizdir. Demem o ki, sınıflandırıcı hâkim ilkenin din olduğu bir toplumda, bize tutarsız gibi gelen davranışlar, tutarlı olarak yaşanmakta ve aynı yapılara uygun olarak düzenlenen davranışlarda kendi geçerliliklerinin onayını bulduklarından, bu şekilde sürekli desteklenmektedirler.

# 2 Haziran 1982

Kutsama edimi – Sınıflama için simgesel mücadele –
Simgesel sermaye – Gruplar arasındaki sınırların manipülasyonu –
Sermayesini savunmak

Bugün, simgesel mücadelenin özgüllüğünü oluşturan şey üzerinde durmak istiyorum. Geçen sefer, adına teori etkisi dediğim şeyi tanımlamıştım: Teori etkisi, kendisi aracılığıyla toplumsal dünyaya dair bir vargıyı dile getirmenin, bu dünyanın bir temsilini dayatmaya katkı sağladığı adlandırma/atama etkisiydi. Bu teori etkisine, "adlandırma/atama etkisi", "kurucu etki", "tesis edici etki", "kutsama etkisi" ya da hatta "meşrulaştırma etkisi" de diyebilirdim, hiç fark etmez. Yöntem seçimine göre kısmen kendi aralarında yer değiştirebilecek bir dizi ad sunuyorum size. Çalışmam sırasında sık sık bir sözcüğün yerine bir başkasını kullanmanın araştırmaya inanılmaz bir ivme kattığını gördüm. Mesela geçen gün incelediğim teori etkisi, başka bir yerde incelediğim kurucu etkinin bir alt sınıfını andırıyordu ve en basitinden, farklı teorik uzamlarda, farklı zamanlarda kendi mantığına göre yürütülen iki analizi karşılaştırmak benim açımdan ciddi bir aydınlanma ve derinleşme etkisi yarattı. Yani, aynı işleme ya da kurucu olguya farklı isimler vererek, sistematik düşüncenin önündeki birtakım engelleri, kullanılan her sözcüğün içerdiği anlambilimsel alanlar birbirinden ayrı olduğu için karşılaşılan engelleri bertaraf edebiliriz. Bir sözcüğün yerine bir başkasını koymak, önemli bir araştırma tekniğidir ve genellikle araştırmada aşama kaydetmeyi sağlar. "Teori etkisinden" bahsetmek, adlandırmanın, atamanın, nasıl denir, bize yeni bir bakış sunduğu konusunda ısrarcı olmaktır.

## Kutsama edimi

Bence bilim hakkında söylediklerimiz, fark edilmeyen ama doğalmış gibi görülen şeylerin fark edilmesini sağlayan siyasi söylem için de geçerlidir. Ör-

neğin şiirle ilgili bütün bir Rus biçimcilik teorisi, şiirsel söylemin kendine has özelliğinin, rutin nedeniyle sıradanlığın pençesine düşmüş şeylerin fark edilmesini sağlayan "yabancılaştırma" etkisi yaratmaya dayandığında ısrarcıdır.[1] Şiir ile benim burada ortaya koyduğum meseleler arasında bir bağ olması ve arkaik toplumlarda görüldüğü üzere, kurucu ya da dayatmacı söylemin veya teorik etkinin özel vakalarından birinin şiirsel söylem olması tesadüf değildir.[2] Arkaik denilen toplumlarda, bu adlandırma ve toplumsal dünyanın adlandırma yoluyla tesisi işi, görece özerk bir entelektüel üretim alanının var olduğu toplumlarda olduğu gibi [şiirini] sadece kendisi ya da başka üreticiler için üretmeyen, aksine, adlandırılamaz hale geldiği anlarda, yani sıradan insanın kelimelerinin kifayetsiz kaldığı trajik, çetin zamanlarda bu dünyaya bir ad vermek gibi toplumsal bir görev, bir yetki ile donatılmış olan şaire düşer.

Bu aynı zamanda peygamberin rolüdür ve geçen sefer Max Weber'in tam da kriz döneminde ortaya çıkan söylem olan kehanet için verdiği tanımı hatırlatayım: Dünya karşısında artık söylenecek söz kalmadığında, peygamber sözü alır ve der ki: "İşte görmeniz gereken bu." Bu teori etkisi ya da tesis edici etki ("tesis etme" [*constitution*] sözcüğünü iki anlamda, hem felsefi hem de siyaset bilimi anlamında alıyorum) aynı zamanda meşrulaştırma ve kutsama etkisidir. "Kutsama" sözcüğü, sanırım betimlemek istediğim etkinin bir başka yönünü görmek açısından önemli. Sosyolojik olarak oldukça zengin ve güçlü olan bu sözcük, çok tuhaf bir eylemi belirtiyor; çünkü bir şeyi kutsamak zaten var olan bir şeyi dile getirerek onu teyit etmektir. Kutsama ediminde, bir şekilde, gerçekliğe kıyasla bir tür ikileme vardır. Mallarmé'den alıntılayalım: "Dünya vardır, ona bir şey ekleyemeyiz."[3] Kutsama, kolayca alaya dönüşebilecek bir edimdir, çünkü sadece var olan bir ayrımı kutsayabiliriz misal. İyi ama zaten varsa, neden kutsansın? Bir şekilde tamamen simgesel bir edim olduğunu söyleyerek ("Sadece simgesel bir bağış yaptı" dediğimizdeki anlamda, yani hiçbir şey bağışlamadı anlamında) kutsamanın simgesel etkisini yadsıyabiliriz. Aslında bu "kutsama" sözcüğünde hatırlanan şey simgesel olanın paradoksudur – bu sözcüğü anmanın bu açıdan kayda değer olduğunu düşünüyorum: Kutsama, zaten var olan bir şeyi dile getirerek onu teyit eder. Bir şekilde, bu teyit her şeyi değiştirir: Basit bir farktan ibaret olan şey, bir ayrım, meşru ve kutsal bir şey, kutsal bir sınır haline geliverir.

---

1 P. Bourdieu bu teoriyi ilerleyen sayfalarda, 7 Aralık 1982 ve 11 Ocak 1983 tarihli derslerin yanı sıra *Les Règles de l'art*, s. 331 vd. ve *Manet. Une révolution symbolique*, s. 370-373'de ele alacaktır.

2 Bu konuda, bkz. Pierre Bourdieu ve Mouloud Mammeri, "Dialogue sur la poésie orale en Kabylie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, sayı 23, s. 51-66.

3 Tam alıntı şöyledir: "La Nature a lieu, on n'y ajoutera pas." [Doğa vardır, ona hiçbir şey katmayız.] (Stéphane Mallarmé, "La musique et les lettres" (1894), *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1945, s. 647).

Grubun varlığı, toplumsal ayrım, toplumsal yapılar, toplumsal bölümlemeler gibi konularda, kutsama edimi temel bir edimdir, çünkü tipik olarak hiçbir anlam ifade etmeyen ya da yerleşik farklılıklara dayanmadığında zaten çok fazla bir anlam ifade etmeyecek simgesel müdahalelerden biridir. Dahası kutsama edimi, farklılıkları anlamlı farklılıklara ve hukuk ayrımlarına dönüştürdüğü için aslında büyük anlam ifade eden simgesel müdahalelerden biridir. Bu analizler boyunca aklımdaki çeşitli farklılıkların (cinsiyetler, yaşlar, bölgeler, sınıflar, vb. arasındaki), simgesel olarak kurulabilmeleri için önceden var olmaları gerekir, ancak farklılıklar; adlandırmalar, kurumsal tayinler –burada "kurum" [*institution*] sözcüğü düz anlamıyla alınmalıdır– yoluyla derinden dönüştürülmektedir. Hukuk geleneğinde, "kurumsal tayin" sözcüğünün etkin bir anlamı vardı: Mirasçının tayininden bahsedilirdi, yani hukukta aile reisinin oğullarından birini ya da ötekini mirasçı olarak tayin ettiği edimle, yani simgesel bir edimle mirasçıyı toplumsal olarak tesis edilmiş özellikler aracılığıyla (ailenin en büyük, en güçlü, en yakışıklı ya da en cesur oğlu olması gibi nedenlerle) yetkili olarak belirlemesi söz konusuydu.

Tayin etme, kurma ya da tesis etme edimi, görünüşte lüzumsuz, anlamsız gelen ancak fiilî olanı hukuki olana dönüştürmeye dayalı, özel ve temel simgesel bir etkililik taşıyan edimlerden biridir; yani saçma olanı, hayatın gerçeklerini (*datum brutum*), "işte şöyle", "işte böyle"leri, "böyle olmak zorunda"ya dönüştüren bir edimdir. Elbette hem farklılıklar olduğu için hem de bu farklılıklar asla bütünüyle tesis edilmiş olmadıkları, tartışmaya açık oldukları için, bu tesis etme, kurma, kutsama ya da meşrulaştırma gücüne dair işlem aynı anda mümkün olabilir. Geçen sefer, simgesel olarak kurucu ya da tesis edici edimlerin nesnel temelleri üzerinde, yani bir yandan toplumsal dünyanın nesnel çokanlamlılığına, Max Weber'in belirttiği üzere özelliklerin çokluğuna, diğer yandan dünyanın geleceğinin her daim açık olmasına, böylelikle de yaşanacak şeyler hakkında bir belirsizlik olmasına bağlı olarak toplumsal dünyanın görece belirlenimsizliği üzerinde durmuştum. İşte bu nedenle tesis edici edim her ne kadar bir tespit olarak görünse de, neredeyse hep bir öngörü şeklini almaktadır – "Eğitim yılı iyi başladı", "İyi başlaması için çalışmak gerekiyor" anlamına gelir. Siyaset dili, tespit gibi görünen ama aslında edimsel olan bu önermelerle doludur. Tesis edici edim, bu durumda, tartışmasızca kabul edildiğini söyleyemeyeceğimiz ve karşısında farklı tavırlar takınabileceğimiz farklılıkların bulunduğunu varsayar. Tanımlamaya çalıştığım şey tam da tesis etme, kurma vb. yönündeki simgesel güç ile dünyanın muğlaklığı arasındaki bu ilişkide, bir başka deyişle simgesel iktidarın tekeli için verilen mücadelede, yani dünyanın hakikatini meşru olarak ifade etme gücü için verilen mücadelede ku-

rulur.[4] Bu hakikat uğruna, neyin ne olduğunu söyleme yetkisi için, varlığı ifade etmek için verilen mücadele –ki varlığı ifade etmek her zaman onun ne olması gerektiğini söylemenin bir biçimidir–, edimselliğin tekeli için verilen bu mücadele, tam anlamıyla siyasi bir mücadeledir (ya da siyasi mücadelenin alt vakalarından biri olan dinî mücadeledir). Tanınma, yani toplumsal dünyaya dair tanınacak bir bilgi biçiminin dayatılması mücadelesidir bu. Simgesel iktidar uğruna verilen mücadele, bu durumda, dünyayı algılamaya dair bir ilkenin dayatılması, meşru olarak tanınan, *consensus omnium*'a, yani herkesin rızasına dayanan ve bu nedenle de söz konusu fikir birliğinden hareketle bir nesnellik biçimi kazanan bir sınıflama, bölümleme, ayırma (diyakritik), eleştiri, yargı ilkesinin dayatılması mücadelesidir.

Bu durumda, son derece merkezî olan ve bana sosyal bilimin statüsü ve sosyal bilimlerde bilimsel söylemin özelliğine dönük her düşüncenin merkezindeymiş gibi görünen bir sorun çıkıyor karşımıza. Buna bugün değinmeyeceğim ancak hatırlatmak istiyorum sadece: Bilimsellik iddiası taşıyan her söylem gibi toplumsal dünya üzerine söylem de ancak şeylerde kendini geçerli kılarak kurulabilir. Bu söylem, pekâlâ kendini bizzat şeylerde temellendirdiğini iddia edebilir ama kendini bir grubun ortak görüşünde temellendirdiğini de ileri sürebilir. Yani toplumsal dünya üzerine bir söylemi haklı çıkarmanın, meşru kılmanın iki biçimi vardır: Oluşturduğu kurallar, dünya[nın gerçekliğinde] doğrulanmış öngörülerde bulunmayı sağladığı için söylemin doğru olduğu söylenebilir; ayrıca [yine] tüm bir grup ya da bir grupta hâkim olanların tümü bunun doğru olduğunu söylediği için ve bu egemenler, grubun gerçekliğini düzenleyecek durumda olup bir doğrulama gücüne sahip oldukları için de söylemin doğru olduğu söylenebilir. Bu kilit konuya tekrar döneceğim,[5] çünkü toplumsal dünyaya dair söylemin bu iki doğrulama ilkesi birbirinden ayırt edilemediği için, bizler de sosyal bilimin bilimsel statüsüyle ilgili bitmez tükenmez tartışmanın içine hapsoluyoruz.

## Sınıflama için simgesel mücadele

Bu konuyu en sona bırakıyorum çünkü sanırım en zoru bu. Bugün, kendi amaçları ve mantığı içinde sınıflama için verilen bu simgesel mücadelenin mantığını açıklamak istiyorum. Bu mücadelenin temel meselesi, grupların varlığı ve (şu ya da bu bireye atfedilen kimlik, mensubu olduğu gruba ve bu gruba atfedilen kimliğe bağlı olduğu için) toplumsal kimlikler meselesidir.

---

4 Meşru simgesel şiddet tekelini talep eden makam olarak ve "simgesel sermaye bankası" olarak devlet üzerine bkz. 1989 ile 1992 yılları arasında Collège de France'ta verdiği ve *Devlet Üzerine* başlığıyla yayımlanan dersleri.

5 Bkz. özellikle 16 Haziran 1982 tarihli dersin sonu.

Sınıflama sorusunu sormak, beraberinde ister istemez grupların doğası sorusunu getirir: Grup nedir? Grubu grup yapan nedir? "Bu bir gruptur" deme yetkisi kimindir? "Bu bir gruptur" deme yetkisine sahip olan gruplar hangileridir? Gruplar, "Bu bir gruptur" deme yetkisini kime devrederler?

Düşünceyi somutlaştırmak ve size soyut gelebilecek nutuklara saplanıp kalmamak için net bir örnek vereceğim: Ulus ya da bölge konusunda verilen mücadeleler örneği. Milliyetçi ya da bölgeselci mücadelelerin, feminist mücadelelerin ya da sınıf mücadelelerinin temel meselesi, grupların, bu gruplar arasındaki sınırların, buna bağlı olarak da bu sınırlarla tanımlanan toplulukların kimliğinin var olup olmadığıdır. Şimdi burada girmeyeceğim bir metinde, bölgeselci mücadelelerde neyin söz konusu olduğunu ve bir bölgenin varlığını benimsetmek için verilen mücadelenin ne anlama geldiğini inceliyordum[6] ve "bölge" [*région*], *regio* sözcüğünün, Benveniste'nin *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*'de[7] belirttiği üzere (her defasında bu kaynağı anıyorum, demek ki bir an önce bu metni okumanız gerekiyor) iki önemli ifadede geçen *regere*'den geldiğini vurguluyordum: *Regere fines*, "sınırlar dikmek" ve *regere sacra*, "kurmak", "kutsal şeyler oluşturmak" anlamına gelir. Bu örnekte etimolojinin oldukça aydınlatıcı olduğu aşikâr. Durkheimcı tanıma göre *sacer* veya *sacra*, bölünmeyle oluşan bir şey olduğu ölçüde, –aslında ikisi aynı şeydir– bir sınırı beraberinde getirir. Bir çizgi çektiğiniz andan itibaren, çizginin bir iyi bir de kötü tarafı olur ve işte kutsal denilen de budur. Bu, aşağı yukarı Durkheim'ın söylediği şeye denk düşüyor.[8] Bir sınır belirlemek, kendini *regere* konumuna koymak demektir; ki bu *rex*'in, yani kralın bir statüsüdür (*rex* sözcüğü *regere* ailesinden gelir). Sınır çizen kişi, bir at arabası alıp kentin etrafındaki sınırı çizen, böylelikle sitenin kutsal alanını oluşturan arkaik *rex* rolünü kendine biçmiş olur. *Rex* bir grup kurar. Sahip çıkar, el koyar –bu el koyma meşru mu gayrimeşru mu, tüm mesele buradadır–, toplumsal dünyayı kesitlere ayırma, az önce söylediğim gibi [daima] belirsiz, flu, kesik çizgileri [görünür kılan] bir dünyada sınırlar çizme hakkına el koymuş olur. Onun rolü, sürekliliğin [*continuum*] olduğu bir yerde bölümlemeler yapmaktır.

En son simgesel mücadele hakkında söylediğim şeyi toplumsal dünyaya da uygulayabiliriz (muğlaklık söz konusu olduğu için bir teori etkisinin mümkün olduğunu söylüyordum): Toplumsal dünya, örneğin istatistiki olarak analiz ettiğimiz andan itibaren, bir tür çapraz örgü gibi, arapsaçı gibi, kısmen

---

6 P. Bourdieu, "L'identité et la représentation".

7 É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt II, s. 9-15.

8 Bkz. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968 [1912], III. Kitap, 5. Bölüm, § 4, s. 584-592. [*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eskiyeni Yayınları, Ankara, 2011].

üst üste binmiş ve heterojen olan, az çok kalın noktalarla ayrılan sınırlar gibi görünür. Böylece flu bölgelerin bulunduğu bu üst üste gelmiş alanların içine, insanların çizginin ne tarafında olduklarını bilebilmelerini sağlayacak şekilde kesitlerin dahil edilmesi, kastlara bölme ile sınıflara bölmeyi birbirinden farklılaştırır. İstatistikçilerin sıklıkla kullandıkları bulut ya da orman metaforunu ele alayım: Bir bulutta, bulutun hâlâ bir bulut olduğu noktadan artık bir bulut olmadığı noktaya hiç fark etmeden geçtiği flu bir bölge vardır; aynı şekilde orman sınırında ağaçların yoğunluğu azalır ama ormanın tam olarak nerede bittiğini, kırların nerede başladığını söylemek çok zordur. İşte sınırın ne olduğunu düşünürken bu mesele aklımızın bir köşesinde dursun. Fransa-İsviçre sınırını geçen her kişi, sınırın ne kadar da keyfî bir şey olduğunun farkına varmıştır; uzam coğrafi olarak değişmez. Elbette coğrafyacılar ve politikacılar toplumsal sınırları, yani keyfî sınırları doğal bir sınırla çakıştırmanın yollarını her zaman ararlar ve hakikat doğal bir sınırla çakıştığındaysa onlardan mutlusu olmaz ("Pireneler'in berisindeki hakikat..."),[9] çünkü bu şekilde sınır doğallaştırılabilir. Ancak yapay olarak düzenlenmiş yapay sınırlar da vardır. Bu durumda, hukuki sınırlandırma edimi, keyfiliğe teslim olur ve gerçeklikte, süreğen bir doku içinde süreksiz bir kesinti biçiminde karşımıza çıkar. Mücadelenin mantığı, analizimin hiçbir biçimsel ve soyut yanı olmadığını ve açıkladığım düşüncelerin bir kısmının, herkesin deneyimlediği bu şeyleri ciddiye almaktan kaynaklandığını gösteriyor: Yirmi dokuzuncu sıradaki kişi neden Polytechnique'e girebiliyor da otuzuncu sıradaki giremiyor? Aralarında aşağı yukarı yarım puanlık bir fark olduğunu ve istatistiki rastlantıların, bu farkın geçerliliğini garanti etmeyeceğini çok iyi biliyoruz. Burada, tıpkı kralınki gibi, bilmem neyin vekili olarak okul sistemiyle (vekâlet sorunu çok ilginçtir), toplumsal bir *rex*'in yaptığı bir bölümlemeyle aynı türde bir eylem vardır karşımızda. Bir toplumsal edim, bir kararname, süreğen dokuda bir bölümleme yapacaktır. Bir tarafta, tüm hayatları boyunca, her koşulda, toplumda nereye gelirlerse gelsinler, bu şekilde [Polytechnique'li sıfatıyla] kutsanmış kalacak insanlar vardır. Evet, beyin hasarı almış dahi olsalar, becerikli, yetkin kişiler olarak kabul görmeye devam edeceklerdir – yani zeki, profesör, vb. olmak için sonsuza dek yetkilendirilmiş, toplumsal olarak tesis edilmiş olacaklardır. Çizginin öbür tarafında ise, yarım puan farkla, seçilmişler ve dışlanmışlar arasında yapılan bir tür bölmenin şiddetiyle, insanlar kıyamet günündeymiş gibi –hep bu metafor kullanılır– ücralara terk edileceklerdir. Bu seçme, ayırma (*diacrisis*), kesme, tanımlama, sınırlandırma işlemi, toplumsal olarak işleyebilmek için keyfî olduğunu unutturmak zorunda olan, bir şekilde en üstün toplumsal işlemdir.

---

9 Pascal'ın meşhur aforizmasına gönderme: "Pireneler'in berisindeki gerçeklik, ötesinde yanılgıdır" (*Pensées*, éd. Lafuma, 60).

Doğal sınırlar hakkında söylediklerim, tüm toplumsal sınır türleri için de söylenebilir: Bunlar, toplumsal olarak işleyebilmeleri için keyfî bölümlemeler olarak görülmeyen ve kendilerini doğalmış gibi kabul ettirmek zorunda olan bölümlemelerdir. Bu amaca ulaşmak için de –örneğin okul sisteminin teknik etkilerini toplumsal etkilerinden ayırt etmek isteyecek bir sosyolojik analizin tüm zorluğu burada yatar–, başlarken verdiğim anlamda kutsama türündeki bu bölümlemeler, bir noktaya kadar, iyi kötü, olabildiğince hazır bölümlemelerle çakışmalıdır ya da her halükârda *ex ante* değilse *ex post*, yani sonradan bir toplumsal etkiyle donanmış olmalıdırlar. Böylece bizzat kendilerinin onaylayacakları farklılıklar üretirler; kutsama etkisi, betimlediğim[10] ve burada tekrarlamayacağım "Asalet, mecbur bırakır" etkisi de budur.

Sınır mantığına kafa yormaya devam etmek için, bölgesel mücadeleye hızlıca geri döneyim. Korsika'nın bölgeselci bir mücadele konusu ve aracı olabilmesi için, nesnel temellerin bulunması gerekir: Bir ada olması, başka bir dile sahip olması vb. bunlar arasında sayılabilir; ama her ne kadar bölgesel bir grup, bir bölgeyi ayırt edebildiğimiz tüm emareleri taşıyor olsa da, burada özerklik yanlısı hareketler ortaya çıkmayabilir; tam tersine, bir grup, bölgeyi ayırt edebildiğimiz emarelerin hiçbirini taşımadığında da (dil, doğal sınır, kendine ait üretim, vb.) bir bölge çok güçlü bölgeselci hareketlere sahne olabilir, ki bu da simgesel özerkliğin ne olduğuna dair bize bir fikir verecektir. Her koşulda, –nesnel gerçekliğin tanınmasını temel alan mücadelelerin, nesnel mücadele imkânlarının temsilleri konusunda bütünleşmesi sorununun kökeni burada yatar– ben, temsillerdeki mücadelenin, sınıflama mücadelesinin, nesnel sınıflamalara dayandığı ölçüde başarılı olabileceğini düşünüyorum. Bunu ifade etmenin bize bir şey kaybettirmeyeceğini düşünüyorum. Her halükârda, mücadelenin görece bir özerkliği söz konusudur; üstelik mücadelede simgesel silahlar da kullanılabilir. Terörizm bunlardan biridir, simgesel etkililiğiyle olduğu kadar teknik etkililiğiyle de etkindir. Gösteri yürüyüşleri gibi ("gösteri" [*manifestation*] sözcüğüne geri döneceğim) önceden var olan bir farklılığı başka bir kipte, "İşte bu iş böyledir" kipinde yeniden tesis etmeyi ve kurmayı sağlayan birçok teknik mevcuttur.

Oksitanyalılar* 20. yüzyıla kadar Oksitan olduklarını bilmeden yaşadılar ve onlara Oksitan dendiğinde, bu onlar için hiçbir şey ifade etmiyordu – bugün hâlâ Oksitan olduklarının tamamen bilincinde değiller. Biri çıkıp da, çıkarı olduğu için, Oksitan olmanın bir getirisi olduğu için Oksitanlara "Sizler Oksitansınız, bunu bilin" dediğinde, aslında nesnel ama genel itibariyle ken-

---

10 Bkz. Pierre Bourdieu, "Les rites d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 43, 1982, s. 58-63; *Langage et pouvoir symbolique*, s. 175-186'da tekrar ele alınıyor.

(*) Fransa'nın güneyinin üçte birini kaplayan Oksitanya bölgesinde yaşayan ve Oksitanca denilen Roman dilini konuşan halk – ç.n.

disinin inanmadığı temellerden dayanak alır. Makalemde söylemek istediğim buydu:[11] Oksitan hareketinin temelinde, Oksitanların damgalanmasından başka bir nesnel temel olmadığını düşünüyorum. [...] Tarihte, çok sayıda grup daha önceki bir simgesel mücadelenin damgalayıcı etkileri dışında bir temele göre kurulmuş değildir.

## Simgesel sermaye

Bu bir dizi örneği verdikten sonra, salt simgesel olan bir mücadelenin mantığını sorgulayabiliriz – bu açıdan feminizm meselesinin çok daha net anlaşılabileceğini ancak belki konuya bir de çok kolay ve yüzeysel yaklaşımlara neden olabileceğini düşünüyorum. Simgesel mücadelenin hedefi, adına simgesel sermaye dediğim özel türde bir sermayenin edinilmesi, yani özetleyecek olursak tanınma sermayesinin kazanılması (bunu daha sonra açıklayacağım) olacaktır. Bu kabaca şu ana kadar söylediklerimde üstü örtük olarak mevcuttu: Toplumsal olarak var olmak, her şeyden önce "İşte bu böyledir" kipinde olmak demektir. Kendini olduğu haliyle yadsıyan, *kendinde* bir Oksitanya bölgesi, *kendinde* bir işçi sınıfı vb. vardır. Araştırmacı nesnel ölçütler uyguladığında, teorisyen olarak çalışması sayesinde, grupların kâğıt üstünde var olduklarını keşfeder; ama aynı zamanda gerçeklikte var oldukları için, illa simgesel olarak değil, temsiller düzeyinde failler bunun bilincinde olmasa da nesnel olarak var oldukları için, kâğıt üstünde de var olduklarını keşfeder. Yani toplumsal varoluş bir *esse* [var olmak], varlık, ancak aynı zamanda da bir *percipi*'dir [algılanış]. (Latince kullanıyorum çünkü geleneklere bağlanıyor, daha hızlı ilerlememizi sağlıyor; bilenler için daha iyi, bilmeyenler içinse zaten bir şey fark etmiyor [*salonda gülüşmeler*]... Hayır, aslında bu önemli, çünkü eğer kendimi bu düşünce araçlarından mahrum bıraksaydım, düşünemeyeceğim bir yığın şey olurdu.) Yani toplumsal şeylerin *percipi* olarak, algılanan varlık olarak bir varoluş biçimi vardır; simgesel sermaye ise algılanan şeyin algılayanlar tarafından tanınıyor olmasını içeren bir algılanma biçimidir. Toplumsal dünya söz konusu olduğunda, algılanan varlık o varlığın bütünlüklü gerçekliğinin bir parçası olduğu ölçüde, algılanan varlığı değiştirerek varlığı değiştirmek simgesel mücadelenin ana hedeflerinden biridir diyebiliriz. Önceki derslerde sunduğum önermelerdi bunlar: Toplumsal gerçekliğin sadece olduğu şey olmadığını kabul edip toplumsal faillerin bu gerçeklik hakkında sahip oldukları temsilleri de bir miktar hesaba katmadığımız sürece bu gerçekliği bütünüyle anlayamayız.

Bölgeselcilik örneği, algılanan varlığı değiştirerek varlığı değiştirebileceğimize kusursuz bir örnektir. Oksitan meselesi diye bir şey var olduğundan

11 Oksitanya örneği hakkında, bkz. P. Bourdieu, "L'identité et la représentation", s. 285-286.

beri, insanlar direklere "OCC (Oksitanya için)" yazmaya başladığından beri, Oksitanların varlığı artık aynı şeyi ifade etmiyor. Dekolonizasyon durumunda da çok iyi gördüğümüz üzere, bu oldukça önemli. Sanıyorum bu örnek son derece tipik: Bağımsız Cezayir'in Cezayirli bir bakanı, radyoda konuştuğunda "Fransızcayı ne kadar da iyi konuşuyor!" deniyor; oysa sömürgeleştirilmiş bir Cezayirli konuşurken "Ne berbat bir aksanı var!" deniyordu, değil mi? Bu son derece önemli bir toplumsal değişimdir ve bana kalırsa Oksitanya için de aynı şey mümkün olabilir: Aix-sur-l'Adour'a gittiğimizde, bu insanların muhteşem bir aksanla konuştuklarını düşünürdük. Bu bir ayrıntı ama insanların kendileri hakkındaki algılarında, onlar hakkındaki algımızda çok şeyi değiştirebilir. Bu örnekler şimdi biraz tuhaf geliyor olabilir ama bu konuyu biraz daha derinleştirirsek [çok] önemli noktalara temas ederiz.

O halde simgesel mücadele, grupların görme biçimini değiştirerek, yani grupların gruplar hakkındaki görüşlerini, grupların içindeki insanların mensubu oldukları gruplar hakkındaki görüşlerini ve diğer gruplara dair görüşlerini de değiştirerek; grupları, gruplar arası ilişkileri, gruplara bölünmeyi, grupların hiyerarşisini değiştirmek gibi bir amaç güder. Amaç, görme [*vision*] ya da bakışı bölme [*di-vision*] ilkesini değiştirmektir ve bölme [*division*] içermeyen hiçbir görme biçimi yoktur: Bir sınıf ortaya koyduğum andan itibaren onu tümleyici bir sınıf da ortaya koymuş olurum; bir biçim ortaya koyduğumda, bir içerik de ortaya koymuş olurum. Temsillerin ister istemez ikici olmalarının nedenlerinden biridir bu: Simgesel olanın mantığı neredeyse otomatik olarak ikiliğe dayanır. Zaten burada düşüncenin kusurlarından biri yatar; özellikle toplumsal dünya ve sosyologlar ikici tipolojilere doymuştur. Eğer ne söylediğimi anlıyorsanız, gelecekte bundan kaçınırsınız: Elbette toplumsal dünya üzerine söylemin kendiliğinden bir şekilde ikici olması normaldir çünkü toplumsal olanın kendiliğinden bilgisinin mantığı budur. Ama bu, sosyolojide sıkça yapıldığı üzere, sosyal bilimin bu bilgiyi bilimselmiş gibi görünen bir söylemin içinde ulvileştirmesi gerektiği anlamına gelmez; bunu aynı zamanda nesne olarak da alabilir. Bu simgesel mücadele, bölünmelere dair meşru görüşün, toplumsal dünya hakkında doğru bakış açısının, toplumsal dünya hakkında doğru perspektifin dayatılması için verilen bir mücadeledir. Bu mücadele ile benim "simgesel iktidar/güç" ya da "simgesel sermaye" dediğim şey arasındaki ilişki oldukça basit.

Daha sonra yorumlayacağım bir ifadeyle dile getirebiliriz bunu. Simgesel iktidar ya da güç, ya da amacına ulaşmasının koşullarını da içeren edimsözel bir sözcenin varsaydığı şey, bir *percipere* [algılama] dayatmayı sağlayan bir *percipi*'dir [algılanış]: Bir algılama biçimini benimsetme yetkesini veren, algılandığı haliyle varlıktır. Başka bir deyişle, simgesel sermaye toplumsal bir statü, toplumsal anlamda ve toplumsal dünyada var olma biçimi, baş-

kaları için var olma biçimidir. Şu sözleri sarf etmeye yetkili olduğu [...] varsayılan toplumsal bir varlıktır o: "Gördüğünüz üzere, iki sınıf vardır." Yani tam da algılamanın-algılanışın mantığındayız. Herkes istediğini söyleyebilir, zaten istediğini söyleyebilmek dilin kendine has özelliğidir; ancak başarıya ulaşabilme şansıyla "İki sınıf vardır" (ya da "Bakın, sizin için de aynı şey geçerli, ancak bir yeni bir de eski küçük burjuvazi vardır" ya da "Burada, yükselişte olan küçük burjuvalar, düşüşte olan küçük burjuvalar vardır ve [bu statü] onların gazetelerinin okunmasını yönlendirecektir") diyebilmek için bazı koşullar gerekir ve bu koşullardan biri, tam da edimde bulunanın, yani söyleyen ve tahmin edenin, öngörüde bulunmaya yetkili olarak algılanıyor olması gerektiğidir. Burada tam anlamıyla bir döngünün içindeyiz.

Bu simgesel sermaye nasıl kazanılır? Havalı dursun diye kullanmıyorum bu "simgesel sermaye" sözcüğünü; "prestij", "ün" ya da "şeref"ten bahsetmektense bunu kullanmanın bilimsel yararı olduğunu düşünüyorum. Bu oldukça önemli sözcükler arasındaki farklılıkları incelemek lazım. "Şeref" sözcüğü, ekonomik sermayesi olmayan bazı toplulukların sahip oldukları sermayeyi ifade eder; iktidar sahibi olmaya hakkı olduğu düşünülen bir topluluğa atfedilen iktidardır bu. Aşağı yukarı şunu söyleyen bir cümlesi vardır Hobbes'un: "İktidar sahibiymiş gibi nam salmış olmak, zaten iktidar sahibi olmaktır."[12] Blöf stratejileri, toplumsal faillerin ya da grupların bunlar aracılığıyla nesnel koşullara kıyasla belli bir özgürlüğe sahip olabildikleri toplumsal stratejilerdir. İnsanları ve kendimizi güç ve iktidar sahibi olduğumuza inandırarak nesnel konumumuza kıyasla bir özerklik kazanmış oluruz; ki bu, nesnel tanımına kıyasla sahip olduğundan daha fazla artı-değere sahip olmayı arzulayan küçük burjuvazinin tipik tanımıdır.[13] Bu kendini beğenmişlik kırılabilir, ancak bu temsil düzlemindeki artı-değer, salt ekonomik konuma kıyasla bir özerklik sağlar.

Simgesel sermaye birçok toplumda sadece soyadına dayanır ve bugün toplumumuzda hâlâ soyadlarının, özellikle de asillerin soyadlarının, kendine özgü biriktirim, muhafaza, aktarım ve başka sermaye türlerine çevrim mantığı içinde işleyen bir simgesel sermaye biçimi, bir tanınırlık sermayesi olması tesadüf değildir. 19. yüzyılda, düşüşteki aristokrasi mensupları ile zengin Amerikalı kadın ya da erkekler arasında yapılan evlilikleri, bir sermaye türünün bir diğerine çevrimi olarak incelemek mümkündür. Edebiyat dünyasında, simgesel sermayeyi edebî saygınlığın yerine koyabilirsiniz; ki bura-

12 P. Bourdieu'nün çok defa gönderme yaptığı bu cümle büyük olasılıkla şudur: "Gücün nam salması bir güçtür çünkü korunmaya ihtiyacı olanları size bağlar." (Thomas Hobbes, *Léviathan*, Dalloz ve Vrin, Paris, 2004 [1651], 10. Bölüm, s. 78) [*Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 2019].

13 Bu konuyla ilgili olarak bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, özelikle "La bonne volonté culturelle" başlığı, s. 365-421.

da simgesel sermaye, bir isim sahibi olmak, özel bir ismi olmak, bir soyadı olmak anlamındadır ve sermaye birikiminin, kişinin kendine bir isim yapması, yani kendine ayırt edici bir imaj oluşturması anlamına geldiği dünyalar vardır.

Burada söylediğim, sizlerin derinleştirebileceğiniz ve yeterli ya da yetersiz bulabileceğiniz bir sürü analiz için çıkış noktası teşkil edebilir. İşin özüne bir an önce varmak için birkaç konuya öyle basitçe, hızla değiniyorum. Yani şeref mantığına dayanan toplumlarda, özel isim temel sermayedir: Adın miras hakkı için verilen mücadeleler söz konusu olabilir. Bir soyadının ve adın olduğu toplumlarda ("Falancanın oğlu falanca"), adı miras alabilmek için bir mücadele vardır. Soy zincirinde örneğin, saygın bir atanın saygın bir ada sahip olduğu durumda, hepsinin birer büyük oğlu olan üç erkek kardeş arasında, büyükbabanın adı kime miras kalacak diye bir mücadele yaşanır ve böylelikle, tüm gruplarda geçerli bir tür sihirli kimlik uğruna, bir sermaye türünün mirası için mücadele edilmiş olur. "Bu adam bir Polytechnique mezununun oğlu" dediğimizde, toruna büyükbabanın adını vererek ona bir şey aktarıyor olmanız anlamında Lévy-Bruhlcü "katılım" mantığındayız demektir.[14] Şu ya da bu durumda daha sihirli diyemeyiz ama buna geri döneceğim.

Yani ad, etrafında simgesel sermayenin oluştuğu önemli özelliklerden biridir çünkü tüm temsiller bu ada bağlanır. Tabii adın bizzat kendisi değil, başlı başına bir dizi tarihsel temsilin dayanağı olarak addır söz konusu olan. Bir işi dünyada ilk yapan kişinin, saygın ya da adı *Who's Who*'da yayımlanmış bir *Marabut*'un oğlu; falancanın oğlu olan filancanın oğlu, o da falancanın oğlu filanca: Kişiye bir ad verilmesini sağlayan ve saygın bir nam salmaya katkı sağlayan unvanlar, toplumdan topluma oldukça değişkendir ancak mantık aynıdır. Bu temsil yavaş yavaş birikir; çok yavaş biriken, kolektif olan, tüm üyelerin dahil olduğu ve tek bir kişi yüzünden kaybedilebilecek bir saygınlıktır bu; yani bir saygınlık sermayesi söz konusudur ("saygınlık"ta [*crédit*] "inanç" [*croyance*] vardır)... Namus toplumlarının kimi zaman hastalık noktasına varan dayanışması bundan kaynaklanır: Tek bir kişinin hatası tümünün sermayesine mal olabilir. Örneğin *büyük okullar*daki *numerus clausus* için de aynı şey geçerlidir:* Unvan sahiplerinin dediği gibi, [öğrenci-

14 Burada Lucien Lévy-Bruhl'ün "mistik katılım" kavramına gönderme var. Lucien Lévy-Bruhl, ona göre, "ilkel bir zihniyet" ya da "mantıköncesi"ne bağlı olan, bazı toplumlarda topluluk üyeleri ya da bireyler ile mesela hayvanlar hiyerarşisinde onların kopyaları ya da yükselenler arasında kurulan kimlik ilişkilerini anlamaya çalışıyordu. Bkz. Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910 ve *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922. Ayrıca bkz. bu kitapta, 5 Ekim 1982 tarihli ders, s. 171.

(*) Avrupa'nın seçkin okullarının, "Büyük Okullar"ın öğrenci seçme sistemine gönderme yapılıyor: Bir seçme sınavıyla ilk yıl çok sayıda öğrenci alan bu okullar, ilk ders yılının sonunda yapılan bir başka sınav sonucunda bu okulda eğitimine devam edecek sınırlı sayıda (*numerus clausus*) öğrenciyi seçer – e.n.

nin] düzey[inin ölçülmesine dayalı seçim mantığının] aslında tamamen bilinçsiz ve hesapsız biçimde müdafaa edilmesinin nedeni, birinin hatasıyla tüm bir soy zincirinin malvarlığını hepten yitireceğini çok iyi biliyor olmalarıdır. Arkaik toplumlarda, kötülük kadınlardan bilinirdi; bizim toplumlarımızdaysa başarısız olandan, koca bir ailenin simgesel sermayesini batıran Polytechnique'linin oğlundan bilinir. Grupların itibar sermayelerini kontrol etmek, örneğin akılcı bir seçim yaparak bu sermayeyi korumak ya da artırmak için kullandıkları tarih-aşırı stratejiler üzerine enine boyuna bir analiz yapılabilir: Seçim iyi yapılmışsa, simgesel sermaye ya da saygınlık artar; kötü yapılmışsa azalır, vb. Karşımıza psikolojikmiş gibi çıkan birçok mekanizma, aslında simgesel sermayenin akılcı idaresiyle ilgilidir. Konuyu daha fazla uzatmıyorum.

## Gruplar arasındaki sınırların manipülasyonu

Simgesel sermaye için verilen bu mücadele, daima adlandırma olguları etrafında döner durur. Grupların, klanların, aşiretlerin özel ya da ortak isimlerinin, onların itibar ve temsil niteliklerinin asıldığı portmanto olmasının nedeni, her simgesel sermaye biriktiriminin kökeninde grubun kendini oluşturduğu keyfî bir adlandırmanın yatmasıdır. Bu noktada simgesel sermayenin kullanmaya çalışacağı stratejilere değinmek istiyorum. Strateji, gruplar arasındaki sınırların manipülasyonudur. Yumuşak dışlama olarak vuku bulan şeyin hukuki olarak gerçekleşmesinin de gerektiği çetin rekabet koşullarında patlak veren *numerus clausus*'un evrensel mantığını daha önce anlatmıştım. Örneğin Victor Karády, iki dünya savaşı arası dönemde, birçok Avrupa ülkesinde yürürlüğe konan ırkçı kanunların, toplumsal anlamda yumuşak saf dışı etme mekanizmalarının artık yetmediği dönemlerde devreye girdiğini göstermiştir.[15] Muğlak sınırlarınız varsa bu işe yarar: Herkesin bir gün başarılı olabileceğini söyleyebilmeniz için, numunelik bir avuç kişinin başarılı olması gerekir ve asıl hak sahipleri için rekabet unsuru teşkil edecek sayıda da değildir bu "başarılı" kişiler. Kabaca, yayılmacı evredeki okul sisteminde de durum bu şekilde işler: Herkes eşit şansa sahiptir diyebilmeniz için, okulda, tahakküm altındaki sınıflardan gelen yeteri sayıda çocuk olmalıdır, ancak yeniden üretim şanslarını tehlikeye sokacak kadar da çok olmamalıdırlar aslında. Fakat saf dışı etmenin istatistiki yasaları artık işlemediğinde, kanunları devreye sokmanız gerekir. *Numerus clausus* bozgun durumunda acil bir önlem gibi görülür; *numerus clausus*, bilinçsiz olduğu ölçüde etkili olan

---

15 Victor Karády ve Istvan Kemeny, "Antisémitisme universitaire et concurrence de classe: la loi du *numerus clausus* en Hongrie entre les deux guerres", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 34, 1980, s. 67-97.

mekanizmaların başarısızlığının sonucudur. En iyi sınırlar, kendilerini gerekçelendirmek zorunda olmayan sınırlardır. Simgesel olarak mücadele etmenin yollarından biri, bölünmeleri nasıl gördüğümüzü, algıladığımızı manipüle etmekten, grupların tanımını manipüle etmekten, grupların sınırını manipüle etmekten geçer: Örneğin, "Falanca gerçekten de X mi [Polytechnique'li], X'in oğlu mu? Adına layık bir Polytechnique'li mi? Gerçekten tüm özelliklere sahip mi?" derler. Başka bir deyişle, sınıfın bütün üyeleri gerçekten de sınıfın meşru tanımına uymakta mıdır? Elbette bu tartışmalar, en seçkin sınıfların, hiçbir tanımı olmayan, tanımlanamaz sınıflar olmaları nedeniyle oldukça zordur.

Daha sonra tekrar dönmeyeceğim bir nokta olduğu için, şimdi hızlıca söyleyeyim: En üst ve en ender gruplar, kendilerini tanımlanamaz olarak tanımlayanlardır. Oraya erişim için kural olmadığından, ele geçirilemez bir konumdur bu. Orada olmak için ne gerektiğini söyleyebilmek için, onun içinde olmak gerekir. Bir aristokrasinin ne olduğunu söylememek, bütün aristokrasilerin en basit kuralıdır. Yükselen sınıfların kendine has özelliği, tanımlanamaz olanın tanımını zorunlu kılmasıdır. Dolayısıyla bu sınıfların –ki Max Weber bunu çok iyi ifade ediyor– hukukla ve bir rasyonalizm biçimiyle ortaklıkları vardır:[16] "İyi bir öğrencinin, parlak olanın ne olduğunu bilmek isteriz." Ama böyle şeyler sormaya başlıyorsak, kendiliğindenlik söz konusu değil demektir. Sürekli verdiğim bir örnek, Platon'un aslında hep bu şekilde yorumlamadığımız bir diyaloğudur. Neden böyle yorumlamayız, çünkü *arétè*'yi (ἀρετή) "erdem" olarak çeviriyoruz, oysa üstünlükle ilgilidir (ἀριστεύω: "birinci olmak, en iyi olmak", *aristos*'tan [ἄριστος] geliyor, "diğer herkesi aşan"): İyi de acaba üstünlük tanımlanabilir mi? Üstünlüğü nasıl tanımlayabiliriz? Eskiler, gelenekselciler onun tanımlanamayacağını, tanımsız olduğunu, aktarılamaz olduğunu söylerler. Themistokles'in çok iyi ata bindiğini, çok ama çok güçlü olduğunu, oğlununsa hiçbir becerisi olmadığını söylerler. Sofistler ise, yani hocalar, bunun öğrenilebileceğini, bunun bir sonucu olarak da tanımlanabileceğini söylerler.[17]

Yani, yükselebilmek için nereye yükseldiğini bilmek isteyen yükselişteki bir sınıfla, bilinçsizce ama tam da akılcı bir strateji adına, kendi adlandırmasının iç ilkesini tanımlamayı reddeden varlıklı sınıf arasındaki çatışmanın ideal-tipik bir örneği olan bir mücadele yaşanmaktadır. Bunu tanımla-

16 Bkz. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1964 [1904-1905] [*Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, Ankara, 2008].

17 Burada *Menon*'dan bahsedilmektedir. *Menon*'un hareket noktası şu sorudur: "Söyle bana Sokrates, erdem öğretilebilen bir şey midir yoksa öğretilemeyen ve ancak pratik yoluyla edinilebilen bir şey midir? Yoksa, pratikle de eğitimle de bir bağı bulunmuyorsa, insanların içinde doğal olarak ya da başka bir şekilde mi bulunur? (*Ménon*, 70a) [*Menon*, çev. Özlem Bayoğlu, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018 (2. Baskı)].

mayı reddeder çünkü bu varlıklı sınıf, tanımında bu adlandırmanın anahtarını sunar; dahası, kendi hakkındaki düşüncesiyle aslında gerçekte örtüşmediğini görmemizi sağlayacak bir norm da sunar. Betimlediğim şey, sınıflama mücadelesinin, bölünmelere dair görüş hakkındaki mücadelenin ve grupları hiyerarşize etmemizi sağlayan ilkeler uğruna verilen mücadelenin kusursuz bir örneğidir. Giriş bedelini yükseltmek, erişim maliyetini daha zorlayıcı hale getirecek şekilde hareket etmek, ekonomide olduğu kadar tüm toplumsal alanlarda, tüm hâkim gruplar için klasik bir stratejidir. Eğer sert biçimi *numerus clausus* ise, daha yumuşak biçimlerinden biri de özgül bir az bulunurluk biçimi yaratmaktan geçmektedir.

Bir diğer strateji, itibarını zedelemek, saf dışı bırakmak olabilir. Esas meselenin simgesel olduğu (dinsel, entelektüel, edebî vb.) bütün alanlarda, simgesel mücadelenin temel şeması, simgesel sermayeyi elinde bulunduran "kutsanmış" kişiler ile buna talip olanlar arasındaki mücadele şeklindedir. Talip olanların en klasik stratejisi, kaynaklara dönmektir. Din alanında Reform stratejisidir bu. Hâkim olanlara, hâkimiyet kurmalarını sağlayan değerlere uygun olmadıklarını ve kaynaklara, İncil'in kendisine, saf satırlara, arınmış satırlara vb. geri dönmek gerektiğini söylerler. Yani itibarlarını zedelemek, sermayelerinin temellerini ellerinden almak için hâkimiyet ilkeleri onlara karşı kullanılmaktadır. Aynı şekilde, entelektüel alanda, mücadeleler klasik olarak gençlerle yaşlıları karşı karşıya getirir: Yeni gelenler eskileri burjuvalaşmakla, modası geçmiş olmakla, akademikleşmekle, rutinleşmekle, abartılı, burnu büyük, kibirli hale gelmekle eleştirir ve tam da seleflerinin kendi sermayelerini kurdukları temelden hareketle onlara karşı hamle yaparlar: "Köken geleneğine elimiz boş geri dönüyoruz, vb."

Kendine özgü simgesel manipülasyon alanlarının içinde olduğu kadar (din, entelektüel, edebiyat, sanat vb. alanları), daha geniş bakış açısıyla toplumsal alanın içinde de durum aynıdır; [bu stratejinin bir muadilini] saygınlık kazandırmak ya da itibarsızlaştırmak için verilen mücadelede buluruz: Dedikodudur, iftiradır bu; şanı, şerefi, imajı beş paralık edebilecek güçteki simgesel davranış biçimleridir. Örneğin, şeref üzerine çalıştığımda, Kabiliyeliler şüphe konusunda, şüphe duyulan kişiye [karşı] uyarıda bulunmaktan usanmıyorlardı – ardı arkası kesilmez bir konudur bu.[18] Sezar'ın eşinin olayı vb. tam da budur; basit anlamda, kuşkuya konu olma olayı...[19] İspanyol Altın Çağ tiyatrosu özetle bu konuyla ilgilidir. Cervantes'in "Münasebetsiz Meraklı" başlıklı öyküsü, temsilimin, yani kendi hakkımdaki temsilimin olduğu kadar, başkalarının benim hakkımdaki temsilinin de tehdit altında

18 Bkz P. Bourdieu, "Le sens de l'honneur".

19 "Sezar'ın eşinden kimse şüphe duymamalıdır" deyişine gönderme. (Bir delile dayanarak sadakatsizlikle suçlanan Pompéia'yı boşamasını gerekçelendirmek için Jül Sezar'ın kullandığı cümle).

olduğuna, birinin benim hakkımda kötü düşünmesinin yettiğini göstermesi açısından iyi bir örnektir. Aynı şekilde, namusuna düşkün insan, bir tür daimi simgesel mücadele savaşçısıdır. Eski Kabiliyeli namus bekçisi, her zaman gardını almıştır: Sağa, sola, karşıya, çevresine bakar; adına leke düşürebilecek her teşebbüsü daha ortaya çıkmadan bertaraf etmek için etrafına dikkat kesilmiştir. Daha nüve halindeyken etkisiz hale getirdiği her teşebbüs sayesinde, sermayesini biriktirir. Şu cümle geliyor aklıma: "Saygın aile, insanlar onlar hakkında hiçbir şey düşünmeden kadınların, halka açık bir meydandan başlarının üstünde altın bir taçla geçebildiği bir ailedir."[20] Başka bir deyişle, simgesel sermayeyle o kadar donatılmış insanlardır ki bunlar, onları itibarsızlaştıracak, gözden düşürecek, şereflerini beş paralık edecek her teşebbüsün başını henüz ortaya çıkmadan ezerler.

## Sermayesini savunmak

Olgusal düzeyde betimlediğim bu mücadelelerin derin mantığı basit bir kurala dayanıyor: Savaşçılardan her biri, kendi özelliklerine en uygun bölme ve algılama ilkesini dayatmanın yollarını arar; bu, özelliklerine azami verim kazandıracaktır. Bu ilke, ideoloji için önerilen tüm tanımların temelinde yatar (tanımlar genellikle biraz eğitsel anlam taşır; yakın geçmişte bu türden pek çok tanımla karşılaştık). İdeoloji, her bir toplumsal öznenin, sadece kendisi hakkında iyi bir imaj sunmak için çabalamakla kalmayıp, kendisinin en iyi biçimde sınıflanmasını sağlayacak sınıflama ilkesini evrenselmiş gibi dayatmasını hedefleyen temel bir stratejinin içinde şekillenir. Daha önce de çok defa andığım üzere, üniversite uzamında bilimsel/edebî karşıtlığı söz konusudur. Aslında her iki cephe de kendi çıkarlarının evrenselleştirilmesi ilkesini bilinçdışı biçimde benimsemiştir ve mücadelelerin bir kısmı, zekânın, kültürün vb. hâkim bir tanımını dayatma amacı güder. Ben burada apaçık bir naifliğin etkilerini görüyorum ve bu bir o kadar da şaşırtıcı. Entelektüel tartışmaları gördüğümüzde, entelektüellerin bu ilke tarafından ne ölçüde manipüle edildikleri konusunda ne kadar bilinçsiz olduklarına şaşıyoruz: İnsanların edebiyatta, sanatta, felsefede söylediklerinin büyük bir kısmı, edebiyat, sanat ya da felsefe profesörü olanların edebiyatçı, sanatçı ya da filozof olmaktan bir fayda sağlamaları ilkesine dayanır. Bir başka deyişle, birçok gerekçelendirici söylem, sadece bir var olma biçimini değil, aynı zamanda bu var olma biçiminin neden mükemmel bir var olma biçimi olduğunu da evrenselleştirmekten başka bir ilkeye sahip değildir.

---

20 "Le sens de l'honneur", s. 43. P. Bourdieu, Kabiliyelilerin bu deyişinin muhtemelen kaynaklarına daha yakın olan farklı bir versiyonunu sunuyor: "Onlara saldırmak kimsenin aklından geçmeksizin, onun kadınları başlarının üstünde altın bir taçla yalnız başlarına dolaşabilirler."

Aynı şekilde, büyük üniversite kurumları arasındaki tartışma (École des hautes études [en sciences sociales], Sorbonne, Collège de France, vb.) sadece bu mantıkla anlaşılabilir: Araştırma/eğitim karşıtlığı, eğitimin/araştırma eğitiminin, eğitim için araştırmanın üstünlüğü vb. *Bulletin des études grecques*'teki[21] söylemlerin ciddi bir bölümünün üretici ilkesi, bir tür diyakritik ilkeyi, özellikle bunu dayatmaya çalışan kişi lehine dayatmaktır. Bu şekilde, bu mücadelelerin amacı, bir değerler tablosunun altüst edilmesi stratejisi olacaktır ve simgesel bir uzamda tahakküm altında bulunanlar, ölçütler hiyerarşisinde, dolayısıyla da iktidar hiyerarşisinde devrim yapma amacı güderken, yani buna dair bilinçdışı bir stratejiye sahipken, simgesel devrimden simgesel devrime koşulacaktır. Başlarken, nesnelci bilimin yargı ölçütü olarak benimsediği ölçütlerin güçler olduğu, yani tahakküm araçları olduğu üzerinde uzun uzadıya durmuştum: Ben bir araştırmacı olarak, [kişiyi] "Latince eğitimi almış" şeklinde kodladığımda –Latincecileri Latinceci olmayanlardan ayırt etmemi sağlayan en açık ölçüt budur– pratikte bunun artık bir ölçüt değil, bir güç olduğunu bilmem gerekir. Dahası, insanların, örneğin 1968'de, pratiklerinde Boris Vian'ın[22] onların canlarına okuyacağını ve de bu ölçüt aracılığıyla değerlerini ve değerlerinin yeniden üretimini teminat altına alan piyasayı koruma kaygılarının olduğunu bilmem gerekir. Sahip oldukları tüm hastalıklı yönleriyle akademik mücadeleler dramatik bir dönemece girdiklerinde (1968'de oldukça trajik örnekler gördük), durum medeniyetler arasındaki temaslara çok benzer. Amazonlar'ın derinliklerinde yaşayıp kültürlerini yitirme noktasında olan insanlara çok acırız, evet –toplumumuzun gözyaşı dökme stereotiplerinin bir parçasıdır bu–, ama Avrupa'da da Latince ve Yunanca uğruna ölecek insanlar vardır. Onların durumu daha vahimdir çünkü onlar gözümüzün önündedirler ve hâlâ hâkim konumdadırlar ama aslında mantık aynıdır – ters yönde de evrenselleştirmeyi bilmek gerekir. Bunlar, herhangi bir strateji uyguladıklarının bilincinde olmaksızın, değerlerini, yani varoluşlarını korumak adına, kendi evrenlerinin yeniden üretilmesi adına, varlıklarının bağlı olduğu bu evreni korumak zorunda olan insanlardır. Basit bir örnek vereyim: Eğer, yarın öbür gün liselerde Latince ve Yunanca öğretimi kaldırılacak olsa, Latince ve Yunanca bilme sermayesine sahip, buna zamansal yani parasal olarak yatırım yapmış olan herkes, Rus tefecilere dönerdi. İşte piyasayı neden koruduklarını burada çok daha iyi anlı-

21 1888 yılında kurulan, bilimsel klasisizmin simgesi olan *Revue des études grecques* dergisine gönderme. P. Bourdieu bu dergiyle, çoğu zaman ona atfedilen bibliyografik ekinin adını (*Bulletin épigraphique*) birleştiriyor.

22 Büyük ihtimalle (1959'da ölen), eserleri 1960'lı yılların ortalarından itibaren yayımlanmaya başlayan ve ölümünden sonra Mayıs '68 kuşağı gençleri arasında inanılmaz bir üne sahip olan, edebi kanonun altüst edilmesinin sembolü olan yazarın "yeniden keşfine" gönderme söz konusu (*Le Magazine littéraire,* Nisan 1968'de ona özel bir sayı ayırmıştır.)

yoruz. Soyut ya da oyunsu gibi görünen bu analizlerin, aslında ne kadar ciddi olduklarını görüyorsunuz değil mi?

Bu mantıktan türeyen bir diğer örnek dilsel mücadeleler örneğidir. Kanada, Belçika ve İrlanda'daki dil mücadelelerinin ciddiye alınmasını istiyorsanız, "gerçek birer mücadele" gözüyle bakılmadığı için bu mücadelelere ekonomik gerekçeler bulursunuz. Ancak dilini korumak, birinci sınıf bir ekonomik gerekçedir. Bir dil; kariyer, statü, yani gelir, kazanç olanağıdır. Özgür Québec'in biraz daha özgür hale geldiği günden beri, önceleri tahakküm altında bulunan onlarca insan, radyo, televizyon vb.'deki görevlere geldi. Demek ki bunlar oldukça ciddi mevzular... Ölçütlerin yapısını, ölçütler hiyerarşisini altüst etmek, güçler hiyerarşisini altüst etmek demektir. [...]

Benveniste *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*'de "söylemek" [*dire*] anlamına gelen tüm sözcüklerin doğruluk ile bir ilgisi olduğunu söyler.[23] Ben, söylemekle ilgili tüm sözcükleri edimsel olarak yorumluyorum; simgesel iktidar için verilen, yani olanı söylemek ve olanı aynı anda oldurmak için verilen mücadeleye [eklemlenirler]. Belli bir yetkeyle, "Oksitanya vardır" demek, Oksitan mücadelesine katkı sağlamaktır; oysa aynı zamanda militanlığın gücüyle özgül yetkemi ikiye katlamış bir sosyolog olarak "Oksitanya yoktur" dersem, Oksitan mücadelesine korkunç bir darbe indirebilirim. Şaka yollu söylüyorum bunu ama aslında oldukça ciddi... Bir şeyin varlığını bir yetkeye dayanarak söylemek, onu oldurmaya katkı sağlamaktır. "Yetki sahibi biri olarak tanınmak" dedim ama aslında bu bir totolojidir. İyi de, yetkili olarak konuşmasına izin verilen kimdir? Yetkeye dayanarak konuşmak için yetkili olanı nasıl belirleyebiliriz? Çok defa andığım Wittgensteincı döngünün tekrar karşımıza çıkıyor olması tesadüf değil. Bundan sadece metafizikle kurtulabiliriz ve bir sosyolog olarak ben size bundan kurtulmanın mümkün olmadığını baştan söyleyeyim. Yapabileceğimiz en iyi şey, bu döngünün var olduğunu söylemek; ki bana kalırsa bu, kayda değer bir gelişme, çünkü sosyologlar, kuşaklardır bu döngünün içinde dönüp duruyorlar: Ucu idealizm/realizm vb. tartışmalarına çıkıyor ve her seferinde baştan başlıyoruz.

Yetkeye dayanarak konuşmak için kim yetkilidir? Birçok durumda, toplumsal dünya bize kimin konuşmaya yetkili olduğunu söyler. Burada [Collège de France'ta] bir mikrofon, bir masa vb. var. Benveniste, Yunanlarda konuşmacıya bir *skeptron*,[24] hükümdarlık asamız haline gelen bir sopa verildiğini söyler ve bu sopayı tuttuğu sürece, o kişi meşru konuşmacıdır, konuşmaya yetkilidir. Bu özel söylemi, yani –simgesel söylemin bir alt türü olup yine de simgesel mücadelelerin en önemli yönünü oluşturan– toplumsal dünya üzerine söylemi dile getirme hakkı tanınan kimdir ve toplumsal dün-

23 É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, c. II, s. 133 vd.

24 *A.g.e.*, s. 31-32.

yanın sınıflanması konusunda yetkenin toplumsal anlamda olası kabul edilen temelleri nelerdir? Kabaca, sınıflanacak iki büyük temel vardır.

İlk kategori: Sadece söyleyeni bağlayan sınıflamalar. Başlarken söylediğim hakaret ya da sataşma, tipik olarak *idios,* yani özel bir sınıflamadır. Tekil söylem, *idios logos* ile ortak ve ilahi *koïnon kaï theïon* (Κοινόν και θεῖον) arasındaki karşıtlık, söyleceklerim açısından tamamen kilit konumda: Sınıflama yetisiyle, sınıflama yapmaya yetkili olarak sınıflanmaksızın kendini sınıflama yapacak kişi konumuna getiren herkes, her zaman kötü sınıflanmaya ve aptal ya da deli olarak yaftalanmaya açık olacaktır. Buna tekrar döneceğim. Toplumsal olarak tasdik edilen delilik, yalanlanmaksızın başarılı olabilecek bir sınıflama benimsemeye kıyasla ölçüsüz bir sınıflama benimsemektir. Elli yaş bunalımı üzerine teferruatlı bir sosyal psikoloji yapmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Belki bunun konuyla ne alakası olduğunu soracaksınız, ancak elli yaş bunalımı, *idios* (ἴδιος) sınıflama ile *koïnos* (κοινός) sınıflama arasındaki fark sorununa gönderme yapar: Artık hiçbir şeyin "yolunda gitmediği" anlar vardır – gördüğünüz üzere her şeyi sosyolojikleştirebiliriz... Sadece sahibini bağlayan sınıflamalar vardır, ama yine de buna yetkili kılınmışlardır. Hatırlayacak olursanız "yetke/otorite" *auctor*'dan gelir ve *auctor* da sihirli takdis ile meşruiyet arasındaki bağdır: Burada bir kez daha alıntılıyorum. Benveniste *auctor* sözcüğünü, "büyütmek", "yetiştirmek" vb. anlamına gelen *anacréo* köküne götürür;[25] Weber'e göre bu, karizmanın bir özelliğidir. Weber'e göre karizmatik lider, esas itibariyle savaşla, sömürüyle halkına refahı getirir ama hasatlarda, gündelik işlerle de getirir bu refahı;[26] karizma, kendi kendinin kefili olan *auctor*'un yeteneğidir. *Auctor*'un kendisinden başka kefili yoktur; kendi kabiliyeti, kendi kişiliği vardır. Doktor karşısında şifacıdır o. Sadece kendi kendilerini bağlayan kişiler arasında bir başka kategori bulunur: Bu da ahmak [*idiot*] kategorisidir. O da kendinden menkuldür ve çuvallar. Çuvallayan büyücü, hakarete uğrayan hakaret sahibidir.

İkinci kategori, bir grubu bağlayanlar, yani sınıflamak için yetkilendirilmiş sınıflandırıcı ya da sınıflayıcılardır. Bunlar, grubu meydana getiren bir gücü, gruplar arasındaki uygun bölümlemelerin ne olduğunu söyleme yetkisini, yani bir anlamda grupları oluşturma yönündeki yaratıcı gücü bir gruptan alırlar. Gösterme ve inandırmaya dayanan, benim teori etkisi dediğim şey burada tekrar karşımıza çıkıyor: "Bakın, işte şurada bir küçük burjuva var" dediğimde mesela... Bu teori etkisi, grup adına yetkilendirilmiş, bu etkiyi gerçekleştirmeye yetkisi olan, kendi yargısını en azından normatif, hukuki anlamda geçerli kılma gücüne sahip biri tarafından kullanıldığında, kurucu etki dediğim şeye dönüşür.

25 *A.g.e.*, s. 148-151.

26 Bkz. M. Weber, *Économie et société.*

Çift girişli bir tablo çizebiliriz: Biri kurumsallaşma derecesi, diğeri olumluluk düzeyi olan iki eksen çiziyorsunuz.

| | | Kurumsallaşma | |
|---|---|---|---|
| | | – | + |
| Olumluluk | – | Hakaret (3) | Müebbet mahkûmiyet (2) |
| | + | İltifat (4) | Resmî atama/adlandırma (1) |

Resmî atama/adlandırma (1) –Cumhurbaşkanı ya da Konsey Başkanı tarafından atanma– aynı anda hem pozitif (birini soylu bir konuma atıyorsunuz) hem de üst düzeyde kurumsallaşmış bir edimdir. Müebbet hapse, ölüme mahkûmiyet (2), grup tarafından dile getirilmiş, negatif ve üst düzey kurumsallaşmış bir karardır. Hakaret (3), düşük düzeyde kurumsallaşmış ve negatif bir karar iken; iltifat (4), pozitif ve düşük düzeyde kurumsallaşmış bir karardır (Kişiden kişiye söylenir: Tanıkların bulunmasını çok da sevmeyiz). Meşruiyet döngüsünü devreye sokuyorum: Kişiyi yetkilendiren grup ne kadar güçlüyse, yetke o kadar güçlü olacak, böylece grubun da daha fazla yetkesi olacak ve safları sıklaşacaktır. İktidar tarafından, Cumhurbaşkanı tarafından yapılan resmî kamusal atama –ki devletin tüm sorunu budur–,[27] Medeni Kanun'u göz ardı ederek oğlunu vâris tayin eden babanın yaptığı edimde olduğu gibi, özel atamalarla karşı karşıya gelir bu şekilde; babanın vâris ataması kırsal kesimde hâlâ yapılır.

Meşrulaştırma, yapılan sınıflandırma ediminin harekete geçirdiği grubun nüfuzuna bağlıdır. Hüküm verme gücüne sahip olanın, [hükümdarın] yaptığı sınıflandırma edimi kanun hükmündedir ve gerçek hale gelir. Duby'nin[28] açıkladığı şekliyle, üç sınıf, Fransa'da toplumsal dünyanın başat gerçekliği haline gelmiştir. Duby'nin kitabı kesinlikle analize dahil olmalıdır: Şövalyeler (*bellatores*) ve piskoposlar (*oratores*) arasındaki mücadelenin ana meselesi, hâkim tahakküm ilkesini bilmektir –*laboratores* [çalışanlar] olayın içinde değildir, onlar mücadelenin konusu olarak oyuna dahildir– ve az önce belirttiğim kurala göre, her biri, kendisinin içinde hâkim konumda olduğu tahakküm ilkesini, hâkim olması gereken tahakküm ilkesi olarak sunmaktadır. Burjuvazinin (sanatçılar/burjuvalar) iç mücadelelerini anlamak da kolaydır, çok şey açıklar. Kaba hatlarıyla –şematize ediyorum ve Duby şurada olsun istemezdim açıkçası... kitabını tekrar okursunuz–, hüküm verme gücündeki iktidar [yani hükümdar], bu mücadeleyi kurar ve üç sınıfın, yani *bellatores*, *oratores*, *laboratores*'in birlikte var olduğunu söyler. Kendisini ise, bu üç

27 P. Bourdieu bu sorunu *Devlet Üzerine* adıyla yayımlanan, 1989 ile 1992 yılları arasında Collège de France'ta verdiği derslerde ele alacaktır.

28 Georges Duby, *Les Trois Ordres, ou l'Imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978.

sınıfın üzerinde, bu üç sınıfın dikey düzleminde yatay konumda olacak şekilde, sanki ilahi bir bakış açısındaki gibi, nesnelci sosyoloğun benimsediği bakış açısındaki gibi –nesnelci sosyolog kendini hükümdarın yerine koyar– yukarıda konumlandırarak, bu üç sınıf üzerinde hüküm sürer.

Sorun şudur: Mücadelelerde mümkün olan en çok simgesel sermayeyi nasıl biriktireceğiz? Hükümdar olmak gerekecektir. Kusursuz rekabet koşullarındaysa bu hakaret olacaktır: Senin aptal olduğunu söylüyorum, sen de benim hakkımda aynısını söylüyorsun; bu beyhude bir edimsel, mesnetsiz bir edimsel sözce. Diğer uçta, "Sen bir şövalyesin; saraya, ait olduğun sınıfa geleceksin, o toplulukta safını alacaksın, sahip olduğun konuma göre az ya da çok vergiye hak kazanacaksın" diyen hükümdarın mutlak tekeli söz konusudur. Bu mutlak tekel ya da kusursuz rekabet koşulları aslında çok ender görülür; işte bu nedenle çok ilginç olan hakaret ve hükümdar vakalarını analize dahil etmiştim – genellikle durumlar bu ikisi arasındadır. Görece tesis edilmiş, belli bir toplumsal temelle oluşturulmuş grupların tabanlarını genişletmek için mücadele ettikleri durumlar vardır: "Ben meşruyum çünkü meşru olduğumu söylüyorum" diyebilmek için herkes kendini hükümdarın yerine koymak isteyecektir. Napolyon'un kutsama törenidir bu, Papa'nın ellerinden tacını alıp başına takan Napolyon'un yaptığı hata tam da budur.

Meşruiyet ilkelerinden biri, kutsama için iki kişinin varlığının yeğlenmesidir. *Le Nouvel Observateur*'ü okuduğumuzda, kutsama devrelerinin ne kadar kısa olduğunu görüp şaşırırız; o kadar kısadırlar ki genelde gözle görülecek kadar açıktadırlar ve bunun bir sonucu olarak da işlemezler. Kutsamanın işlemesi için, kutsama ediminin tanınıyor, yani yanlış-tanınıyor olması, devrelerin uzun olması gerekir.[29] Napolyon vakası çok kısa bir devreye örnektir: O, tacını kendi kendine giydirmiştir. Tıpkı kendisi hakkında "yaşayan en büyük yazar" diyen kişi gibi, edebiyat çevrelerinde çok sık karşımıza çıkar bu durum.

Sosyolojik olarak ilginç denilen durumlar (ki bir dahaki sefere tanımlamaya çalışacağım bunu), tamamıyla başarıya ulaşmamış yoğunlaşma başlangıçlarıyla (entelektüel alandaki okul gibi mesela), tekel ile kusursuz rekabet arasındaki süreçlerle karşı karşıya bulunduğumuz durumlardır. Bunun bir sonucu olarak da gerçek *ranking* [sıralama] konusunda bir çeşit belirsizlik vardır. Örneğin bu atmosfer, Proust'un [*Kayıp Zamanın İzinde*'de] edebiyat salonları hakkında söylediklerinde çok iyi görülür: Tamamen aristokratik dünyada olan insanlar için, salon davetleri hiyerarşisi konusunda kafa karışıklığı yoktur; ancak biraz dışında yer alıyorsanız, Guermantes Düşesi'nin ve Bayan Verdurin'in salonlarını birbirine karıştırabilirsiniz. Kurum-

29 Bkz. P. Bourdieu, "L'allongement des circuits de légitimation", *La Noblesse d'État*, s. 548-556.

sallaşmanın sorunlarından biri, her şeyin havada uçuştuğu bir evrende hiyerarşiler yaratmaktır.

Entelektüel alan bu açıdan çok ilginçtir, çünkü herkesin kendi şerefi uğruna, yapayalnız, bedbaht, soyutlanmış biçimde, kaçamak bakışlarla vb. mücadele ettiği şu prekapitalist dünyalara çok benzer. Bu tür dünyalar sürecin saf biçimini verirler. Yani temsili, her seferinde sınıflayıcının, sınıflamalardaki konumuna bağlı olan (büyük aileler, büyük entelektüeller, vb.) yarı resmî sınıflamalar vardır: Gerçek sınıflamanın ne olduğunu kimsenin bilmemesi için bu sınıflamada mümkün olduğunca yüksek konumda olmak gerekir. Çok yüksekteki insanların durumu üzücüdür, çünkü gerçek sınıflamaları bilen o birkaç kişinin evreninden çıktıkları anda, ilk gelen kişiyle karıştırılmaya açıktırlar. Francis Ponge'un televizyona çıkması bu açıdan sosyolojik olarak dikkate değer bir belge niteliğindeydi:[30] Seçilmişler için Francis Ponge'un büyük bir şair olduğuna şüphe yoktur, ancak bunu herkese nasıl anlatırsınız? O gün televizyon programında bir sürü insan, "O çok büyük bir şair" diyordu. Evrensel, kurumsal sınıflama tüm grupları aşar, herkesçe tanınır. Sadece en iyilerin *primus inter pares*'in fikir birliğine değil, her türlü ortaklığın *consensus omnium*'una, yani ortak fikrine dayanan, halka yayılmış bir sınıflamadır; grubu aşan bir sınıflamadır. Peki, bu sınıflama nasıl gerçekleşir, toplumsal dünyayı nasıl görmemiz gerektiğini belli bir yetkeye dayanarak söylemeye izin veren bu yetke sermayesi nasıl oluşur?

30 Pierre Bourdieu, 8 Nisan 1977 tarihinde yayımlanan "Apostrophes" adlı edebiyat programına çıkmasını düşünüyor olmalı. Sunucu, konuğunu "Adı Francis Ponge, yetmiş yaşına yeni bastı, elli yıldan fazla bir süredir yazıyor ve kitaplar yayımlıyor, ancak siz onu belki de ekranlarda hiç görmediniz, adını *bestseller* listesinde hiç görmediniz" diyerek sahneye çağırmıştı.

# 9 Haziran 1982

Simgesel sermaye biriktirimi – Nesneleştirme biçimleri olarak isimler ve unvanlar – Resmileştirme – Simgesel sermayenin kurumsallaşması – İki beden – Resmî olarak onaylanmış imgelemler

Bugün simgesel sermayenin biriktirim mantığını ele almak istiyorum. Geçen sefer, simgesel eylemlerin, yani sihirli eylemler biçiminde karşımıza çıkabilecek ve sözcükler aracılığıyla toplumsallık üzerinde etki gösterebilen eylemlerin nasıl olup da simgesel dediğim sermayeye, yani herkesçe ya da grubun tamamı tarafından tanınan bir yetkeye sahip olmayı gerektirdiğini göstermeye çalıştım. Edimsel mefhumuyla ifade edilen ve sözcüklerle, emirlerle ya da sloganlarla, bazı toplumsal faillerin toplumsal dünyayı gerçekten değiştirebildiği bu toplumsal sihrin ayırdına varmanızı istiyorum. Auguste Comte'un dünyaya neredeyse sihirli bir biçimde, uzaktan, yani sözcüklerle etki eden kişi olarak ve dünya üzerinde [doğrudan] etkili olan ve bu şekilde de "pozitif akla"[1] sahip olmaya meyilli kişi olarak burjuva ile proleteri karşı karşıya getiren meşhur analizinden bahsediyorum burada. Eğer metafizik çağrışımlarından biraz arındırırsak, bu analizin bugüne kadar yaptığım analizlere eklemleneceğini düşünüyorum. Bana kalırsa, sihirli gibi görünen bu eylemin ayırdına varabilmek için, bu otoritenin, bu karizmanın, bu simgesel gücün içinde oluştuğu koşulları analiz etmek gerekiyor. Başka bir deyişle, en azından simgesel sermayenin biriktirim mantığını kaba hatlarıyla betimlemek gerekiyor. Bugün burada yapmaya çalışacağım şey de bu.

1 Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, Paris, 1995 [1844], s. 199-224. [*Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*, çev. Erkan Ataçay, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015].

Biraz basitleştirmek ve çarpıcı olmak adına şöyle sorayım: Kendini Napolyon sanan deliden Napolyon'a bir anda nasıl geçeriz? Tekil bir özne, insanlara hakaretler, beddualar ederek hükmü olmayan talimatlarla sözünü geçirebileceğini sanır. Benveniste'nin verdiği bir örnek geliyor aklıma: Ben, tekil bir özne olarak genel seferberlik ilan etsem herkes bana deli der.[2] Bu, uygunluk koşullarına sahip olmadığından geçersiz bir edimseldir. Peki geçerli emirler nasıl verilir? Nesnel anlamıyla da ve öznel [anlamıyla] da alınabilecek "geçerli" kalıbı üzerinde düşünmek lazım. Bana kalırsa, öznel geçerlilik nesnel bir geçerliliği varsayıyor, yani nesnel uygunluk koşulları ile biraz da bu uygunluk koşullarını varsayan eylemler arasında bir örtüşmeyi varsayıyor. Napolyoncu edimsel sözce ya da emir edimseli, oturumu açan yargıcın edimsel sözcesi, genel seferberlik ilan eden devlet başkanının edimsel sözcesi, "Sizi tutukluyorum" diyen jandarmanın edimsel sözcesi, belli koşullarda ve bu sözceleri, "bu dil edimlerini"[3] icra eden kişi bunu yapmaya vekil tayin edildiği ölçüde iş görür. Aslında vekâlet, yetkilendirme kavramı üzerine düşünmek istiyorum, çünkü ne gariptir ki Rousseau'dan bu yana pratikte bunun üzerine neredeyse hiç düşünülmemiş[4] (felsefe tarihi, tarihin bir döneminde ortaya çıkan ve unutulup giden bir dizi düşüncenin, kavramın üstündeki ölü toprağının kaldırılmasını sağlayabildiği ölçüde, son derece önemli bir disiplin olmaya devam ediyor). Rousseau tarafından düşünülmüş ve tamamen bir köşeye terk edilmiş olan bu kavram, bana kalırsa yeniden ele alınmalı. Kantorowicz, Post[5] vb.'den bu yana, kurucu eylemin ya da kurucu edimlerin ne olduğunu göstermeye çalışan tarihçilerin çalışmalarından yararlanarak yapmak istediğim şey bu.

Bu sorunun sorulmamasının, en azından başlarken sorduğum sınıfların varlığı sorusu hususunda sorulmamasının nedeni, bence genelde olduğu üzere perdeleyici sorunsalların, bu örnekte bilinçlenme sorunsalının ortaya konmuş olmasıdır. Bu soruna çok defa gönderme yaptım, bu konuyu daha fazla uzatmamak adına daha önce verdiğim ipuçlarının yeterli olacağını düşünüyorum. Özünde, bilinçlenme sorunu adı altında simgesel iktidar ya da

2 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, cilt I, Gallimard, Paris, 1966, s. 273.

3 "Dil edimleri" kavramı (*speech acts*) için bkz. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*.

4 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1762. [*Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014].

5 Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957. *Les Deux Corps du roi*, Gallimard, Paris, 1989; yeniden basımı *Œuvres*, Gallimard, 2000 [*Kralın İki Bedeni. Ortaçağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2018] ve Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, 1964.

simgesel iktidarın özel bir durumu olarak teori etkisi meselesine değindik: Gerçekliğe kök salmış uygun bir teorik söylem, grubun kendi hakikatine erişimine olanak tanıyabilir mi ve böylelikle, elbette bu teorinin hedef grubunun işçi sınıfı olması kaydıyla, grup olarak oluşmasını sağlayabilir mi? Size bu sorgulamanın entelektüalist türde bir sorgulama olduğunu, bu nedenle de entelektüel[lere özgü] klasik bir yanılsamanın izlerini taşıdığını, yani toplumun sorunlarını, entelektüelin karşısına çıktıkları şekliyle sormaya yönelten etnik-merkezciliğin izlerini taşıdığını göstermek istiyorum. Bu sorunsalın benim önerdiğim sorunsal lehine nasıl bertaraf edilebileceğini ve dizi biçiminde sıralanmış gruptan, içinde bireylerin tıpkı eşyalar gibi *partes extra partes* bir şekilde yan yana dizildikleri, birbirine eklemlenen topluluklardan, tek bir insan gibi davranabilecek, tesis edilmiş gruplara nasıl dönüşebileceklerini göstermek istiyorum. Bilinçlenmeyi, harekete geçmiş bir grubun oluşumunun koşulu saymak yerine, bu kolektif nitelikteki ya da her halükârda kolektif gibi görülebilme özelliği taşıyan eylemlerin koşulunun yetkilendirme mekanizmaları olduğunu göstermeye çalışacağım.

Herkesin herkese karşı mücadelesinden, yani namus olgusuna dayalı mücadelelerden bahsederken geçen sefer anımsattığım bu simgesel mücadeleden başlayıp, bir grup adına eylemde bulunmak için açıkça yetkilendirilen biri, yani devlet ya da devletin bir faili tarafından yetkilendirilmiş biri tarafından icra edilen eyleme varıncaya dek bir dizi aşama betimlenebilir. Bir ucunda, örneğin entelektüel alanda, bir bakıma sadece kendi güçlerine teslim edilmiş ve sadece kendinde taşıdığı otoriteden, yani karizmatik, tekil bir otoriteden başka hiçbir otoriteye başvuramayan, kendi onurunu, itibarını ya da simgesel değerini savunan kişinin tamamıyla tekil eylemi varken, diğer uçta, Weber'in çok iyi tanımladığı vekil vardır (Rousseau'dan bu yana, elbette Max Weber var, ki bu da küçümsenecek bir şey değil ve benim söyleyeceğim de Weber'in sözlerini bir adım öteye taşıyacak). Weber'in tanımladığı şekliyle en üstün vekil, bir görevi olması nedeniyle eylemde bulunan, görevlendirilmiş kişidir. Geçen sefer bahsettiğim din adamı ile peygamber karşıtlığında, elbette görev kavramına ve görevli kavramına gönderme var. Görev ise tam da bir grubun bir kişiye verdiği ve kişinin grup adına hareket etmesini sağlayan, ortak bir ada sahip olarak görevli tayin edilen kişinin, adına görev yaptığı grupmuş gibi hareket etmesini sağlayan vekâlet biçimlerinden biridir.

Bahsedeceğim oluşum elbette teorik bir oluşum –gerçekte olaylar bunun gibi olmuyor– ve ardından da bu nesneleşme sürecini kesinlikle tek bir bireyde bedenselleşmiş simgesel sermayeden başlayıp devlet içinde kurulmuş simgesel sermayeyle biten bir tür evrim gibi görmemek gerektiğini ortaya koyacağım. Devletli topluluklarda, asla tamamıyla kurumsallaşmamış

kesimler ve devletsiz topluluklarda ise kurumsallaşma başlangıçları vardır. Yani bu ne çizgisel bir süreç ne de bir tür organik gelişmedir. Evrim olarak tanımlayacağım tek şey, aslında mücadelede doğan ve mücadelenin kendi içinde sürekli devrede olan bir süreçtir.

## Nesneleştirme biçimleri olarak isimler ve unvanlar

Geçen sefer temel bir nesneleştirme biçiminden bahsettim: Özel isimlerde, soyadlarında nesneleştirmeden... Söylediklerimi iyi açıklayan bir Montesquieu metni buldum: "İnsanlara, bir şeyin asla yok olmaması gerektiği izlenimi veren isimler, her ailenin kendi ömrünü uzatma arzusuna ilham kaynağı olması açısından özgüldür."[6] Montesquieu bununla, hem anda hem de özellikle süremde bireylere aşkın olan ismin, bu isimlerin taşıyıcılarını, ismi sürdürebilmek için kendilerini aşmaya sevk ettiğini vurguluyor. Gerçekten, doğurganlık stratejilerini gerekçelendirmek için genellikle ismini devam ettirmekten ya da hatta onu korumaktan bahsedilir. Bir nevi, ismen var olanın toplumsal bir gerçekliği vardır – anlattığım şeyin temel düşüncesi bu: İsmen var olan, gerçek kadar gerçektir; toplumsal şeyler söz konusu olduğunda sözcükler şeydirler ve şeyleri oldururlar. İsimler, tıpkı özel isimler gibi bir kurumsallaşma, nesneleştirme başlangıcıdırlar, yani bireysel eylemlere, ismi taşıyan bireylere aşkınlardır. Bireyleri aşar ve onları kendilerini aşmaya sevk ederler: Söylediğim "Asalet mecbur kılar"[7] cümlesinin, bir ismin içine kazılı olan sermayenin korunması mecburiyetiyle ilgili olduğunu biliriz. Başlı başına bir Altın Çağ tiyatro geleneğine ya da Corneilleci trajedide zafer uğruna verilen mücadeleye bakabiliriz. Bu mantığı, son derece gerçek bir şeyi, bir grubun ismen değerini koruma kaygısı olarak tanımlayabiliriz. İşte bunun için, grubu grup yapan şey isimdir ve elbette ismin değeri grubun değeridir: İki yönlü diyalektik bir ilişkidir bu.

Bir başka temel nesneleştirme ise kısaltmalardır. Bir grup, kısaltması olduğunda var olmaya başlar. Unvanlar, sözcükler uğruna mülkiyet mücadeleleri olması tesadüf değildir. İsimler, sahiplenme mücadelelerinin hedefleridir ve örneğin entelektüel miras mücadelelerinde, ismi miras almak için girilen mücadele, son derece önemlidir. Bir derginin adını sahiplenme ya da Durkheimcıların mirasını sahiplenme çok önemli bir mücadeledir; kapitalizm öncesi toplumlardaki atalar ne ise, bizim toplumlarımızdaki entelektüel alanda

---

6 Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1758), Kitap XXIII, Bölüm 4, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1951, s. 684. [*Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017].

7 Bkz. Bourdieu, "Les rites d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 43, 1982, s. 58-63.

kurucu babalar aynı şeydir ve eğer *Revue française de sociologie* dergisi, içeriğinin yüzde altmışını Durkheimcılardan bahsetmeye ayırıyorsa, bunun elbette bir nedeni de, onu konu etmenin ilginç olmasıdır, evet, ama önemli bir diğer önemli neden de bunun bir miras olmasıdır ve bu mirası sahiplenen kişinin, örneğin sosyoloji yapmanın meşru biçiminin toplumsal tanımını sahiplenmesidir. İsimler, kısaltmalar –kısaltmalara geri döneceğim–, ismin ya da kısaltmanın tekelinin sahibi grup üzerinde çok önemli bir hakka sahip olduğu için önemlidir. Tıpkı, tekrar döneceğim imza hakkı gibi...

Kilit öneme sahip bir diğer örnek unvandır: soyluluk unvanı, eğitim unvanı, mülkiyet unvanı. Unvan, özünde en üst düzey edimseldir; bir bakıma bu, unvanı taşıyan kişinin bir şey olduğunu söylemek, yani bir şey olması *gerektiğini* söylemektir. Unvanlar her zaman bildirme kipiyle konuşur, ama "Bu adam, adamdır" dediğimizdeki gibi, gerçek bir adam olduğunu kastettiğimiz kipte... Unvan dili, her zaman edimseldir. Portekizli bir sosyolog, Portekizce olarak, örneğin filancanın lise mezunu olduğunu söylemek için "Lise mezunu olarak yaratılmış" dendiğini söylemişti; yani yaratmanın dilindeyiz: Adlandırılan şeyi o şey yapan, toplumsal dünyanın algılarıdır. Bu algılar var olan bir gerçekliği tanımlamakla yetinmez, onu üretirler. Eğitim unvanları, tıpkı soyluluk unvanları gibi, bunları taşıyanlara "Taşıdığın unvanın hakkını verecek düzeyde olmalısın" derler; diğerlerinin nazarında [bu şekilde işlerler] ve onu taşıyan kişinin başkaları nazarında olduğunu söyledikleri şeye uygun davranmasını salık verirler. Listeyi uzatabiliriz. Bu unvanlar elbette nesneleştirmelerdir. Kâğıda dökülmüşlerdir, duvara asılabilirler, yani görünürdürler. Resmîdirler ve hukuki değerleri vardır, yani taahhütler içerirler; mevki, avantaj, ayrıcalık vb. hakkı sağlarlar. Belli koşullarda, bazen devredilebilirdirler (farklı unvan türlerinin özelliklerinin karşılaştırmalı analizini yapmak gerekir bu noktada). Örneğin unvan enflasyonu durumunda, [unvanın] değerine olan inanç azaldığı için onlar da değer kaybederler. Nesneleştirmenin temel biçimi, adlandırılmış sınıflar biçiminde tesis etmektir; ancak nesneleştirmenin en üstün biçimi kurumsal bir teminatın varlığıdır ve aslında kurumsallaşmanın tam anlamıyla teminat altına alınmış biçimi, bir bakıma devletle birlikte ortaya çıkar.

Bu mantıkta "kurucu ritüeller" dediğim şeye bir bakmamız lazım (şimdi yeteri kadar vaktim olmadığı için bugün buna girmeyeceğim). Sizi bu kavramı ele almaya çalıştığım *Actes de la recherche* [*en sciences sociales*]'in son sayısına yönlendireyim.[8] Burada sadece şemasını vermekle yetiniyorum: Her şey, sanki ne olduğunu tam olarak bilmeden adına "devlet" dediğimiz bu kurum ("devlet" sözcüğü konusunda hep ikileme düşüyorum ve hiçbir zaman "Devlet bir şey yapıyor" diye başlayan cümleler kurmamak gerektiğini söylerim

8 P. Bourdieu, "Les rites d'institution".

ama maalesef konuşma esnasında bu tür cümleler kurmak zorundayız),[9] benim "kurucu ritüeller" olarak adlandırdığım belli koşullarda, bir kişi hakkında "Bu kişi, şudur" ya da "Bu kişi, budur" diyormuş gibi gerçekleşir. Bunlar adlandırma/atama edimleridir –ama bu sefer hukuki, genel anlamda– ve bunlar aracılığıyla, atanan kişinin hem bir şey yapmaya yetkilendirildiğini hem de bir şey yapma meşruiyeti olduğunu, yani hem kendisine bunun için izin verildiğini hem de bunun için tayin edildiğini anlarız. Kişiye kefil olan, onu yetkilendiren bir kurumun varlığını varsayan adlandırma ve atamalar, işte bu noktada bireylere bir görevin taşıyıcıları olarak muamele edilmesini sağlarlar. Bu görev bireyleri aşan, onlardan önce gelen ve sonra da varlığını devam ettirecek bir görevdir. Biraz sonra tekrar döneceğim kanonik hukukun cümlesidir bu: *Dignitas non moritur* ("Görev bakidir") ve devletli toplumlarda, toplumsal olanın kendine has özelliği görevler, konumlar, daimi toplumsal roller üretmekten ibaret bu mucizeyi gerçekleştirme kapasitesidir; öyle ki, bu makamlarda bulunacak kişi, bu sonsuzluğun bir ânına eşlik edecektir. Kantorowicz'in, kralın iki bedeni temasını incelerken buna geri döneceğim.

## Resmileştirme

İki uç kutbunu belirttiğim bu nesneleştirme süreci neye dayanıyor? Bir ucunda, her kişinin kendisini yüceltip diğerlerini itibarsızlaştırarak simgesel çıkarını azami düzeye çıkarmanın yollarını aradığı, herkesin herkese karşı savaşı; diğer ucundaysa devlet türünde bir güç var. Bu nesneleştirme süreci neyle ilgilidir? Etkilerini nasıl gösterir? İster birinin omuzlarına rütbe şeritleri takmak, isterse bunları sökmek olsun, tüm bu edimler toplumsal olanın temel özelliklerinden birini devreye sokar: ortak biçimde bilme [*connaissance*]. Kurucu ritüellerin, resmî ya da kamusal denilen ritüeller olmaları tesadüf değil. Bir grubun kendi üzerinde uygulayabileceği en önemli etkilerden biri, geçişi alenileştirmek, kamusal, resmî kılmak, yaymak, gösterişli ve görünür kılmaktır.

Resmî ile yarı resmî arasındaki karşıtlık üzerine çok az kafa yoruluyor. Herkes akıl hocası dendiğinde neyden bahsedildiğini bilir ama bu alenileştirme, kamuya yayma kavramı üzerine, örneğin evlilik ilanlarını yayınlamanın ne anlama geldiği üzerine kimse düşünmüyor ya da çok az düşünüyor. Bunlar herkesin aşina olduğu ancak kimsenin üstünde düşünmediği çok ilginç şeylerdir. Heidegger tarafından incelenen çok önemli bir sözcük (o, hep önemli sözcüklere temas etmiştir) *Öffentlichkeit*[10] kavramıdır: açık olma,

---

9 P. Bourdieu bu zorluğa *Sur l'État*'da değinmektedir, s. 19.

10 Bkz. M. Heidegger, *Être et temps*, s. 159-160 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019] ve P. Bourdieu "L'ontologie politique de Martin Heidegger", s. 113.

apaçık olma hali. Resmî olarak toplumsal olan da, saklı, kapalı, kendine dönük, küçük gruplar içinde, kaçak durumda olan şeylerin tersine, şeyleri açık olma haline, herkesçe görülebilecek hale sokan şeydir. Bu durumda, Durkheimcıların din ile büyü arasında kurdukları karşıtlık karşımıza çıkar:[11] Büyü, kaçak olandır, ormandır, gecedir, dişildir, sol eldir, vb.; resmî olan ise, halka açık olandır, herkesin görebileceği, herkesin bakışına açık olandır, erildir, utanmadan uluorta açıklanabilir olandır. Toplumun gerçekleştirdiği ve grupların bu yolla bizzat kendilerini manipüle etmelerini, kendi kendilerini yapılandırmalarını, tesis etmelerini, kendilerini sınıflamak için gelen sosyolog için halihazırda bizzat kendilerini sınıflamalarını sağlayan büyülü işlemlerden biri, gizli olan şeyleri görünür kılmak ya da tam tersine, kendini göstermek isteyen şeyleri sansürlemek (yine burada da "sansür" sözcüğü irdelenmelidir), bastırmak, yeraltına göndermektir. Bu alenileştirme ve sansürleme diyalektiği, grupların kendi üzerlerinde uyguladıkları en güçlü etkilerden biridir ve gruplar bu eylemle simgesellik kazanırlar. Geçen derste belirttiğim gibi, (Proust'un betimlediği ve sadece bilenlerin, içeride olanların, dahil olanların vâkıf olduğu davet salonları hiyerarşisi gibi) yarı resmî hiyerarşi ile (dergilerde, gazetelerde vb. afişe edilen) kamusal hiyerarşi arasındaki karşıtlıkta, hiyerarşi, sadece ona vâkıf olanlarca değil, saygısı olmayanlar da dahil herkesçe ne kadar biliniyorsa, alenileştirme o kadar belirleyici bir etkiye sahip olur.

Halka yayma [*vulgarisation*], tam da bu bahsettiğim mantık dahilinde yer alır ve "halka yayma" deyişini, yayımlama/kamuya açma konusunda yaptığım analize eklediğimizde, halka yaymanın bilimsel bir topluluk için hayati bir araç olduğunu görürüz. Araştırmacıların halka yaymak konusuyla son derece çelişkili, muğlak ilişkilerinin olmasının nedeni, halka yayma olgusunun tam da [grup içinde] bilenlerin iç hiyerarşisinden, yani her ne kadar tartışmasız olsa da her zaman itiraz edilebilir durumdaki bir hiyerarşiden, *consensus omnium* üzerine kurulu, halka açık, ortak bir hiyerarşiye geçişi temsil ediyor olmasıdır. Burada halka yaymak meselesiyle ilgili olarak, bilim insanları üzerinde uyguladıkları anketin sonuçlarını paylaşan Luc Boltanski ve Pascale Maldidier'ye gönderme yapıyorum.[12] Buradaki mevzuyu algılamanız için Schopenhauer'in bir tespitini aktarayım. Tam neredeydi hatırlamıyorum ama gençliğimden aklımda kaldığı kadarıyla söyleyeyim: Schopenhauer, olaydan bihaber üçüncü bir kişinin huzurunda tartışan iki uzmanın

11 Émile Durkheim'ın *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Birinci kitap, 1. bölümüne atıf.

12 Luc Boltanski ve Pascale Maldidier, "Carrière scientifique, morale scientifique et vulgarisation", *Informations sur les sciences sociales*, cilt 9, sayı 3, 1970 ve *La Vulgarisation scientifique et son public*, CSE, Paris, 1977; Pascale Maldidier, "Les revues de vulgarisation: contribution à une sociologie des cultures moyennes", *CSE*, Paris, 1973.

başvurdukları en kaypak stratejilerden birinin, olaydan bihaber üçüncü bir şahıs tarafından anlaşılamayacağı aşikâr olan ve bu şahsın cevap veremeyeceği kadar zorlu bir argümanı ortaya atmak olduğunu söylüyordu.[13] Sosyal bilimlerdeki tartışmaları ve mesela uzmanlar arasındaki tartışmalara hakemlik eden gazetecilerin oynadıkları rolü anlamak için bu çok önemli. Maalesef bu, entelektüel alandaki toplumsal ilişkilerin durumunu çok iyi betimliyor.

Schopenhauer'in bu paradigması, herkesin içinde dile getirilebilmesi için tartışmasız olması gereken ve herkesin huzurunda söylendiğinde tartışmaya yol açmayacak bir hiyerarşiye geçişin temsil ettiği şeyi anlamak için çok önemli. Tıpkı, örneğin bir gazetede Fransız entelektüellerinin hiyerarşisini yayımladığımızda olduğu gibi, bir şeyi aleni hale getirip kamuya yayımlamanın da şiddet içeren yönleri var[14] – tamamen somut düzlemdeyiz (sosyolojide ne kadar soyut olursak aslında o kadar somut olduğumuzu anladığınızı düşündüğüm için bunu söylüyorum; çünkü ne gerçeklikten ne de teoriden [hiçbir pay taşımayan] yarı-somuttan ya da yarı-soyuttan daha beteri yoktur). Fransız entelektüellerine dair hiyerarşiyi aleni hale getirdiğimizde, ister istemez cebren çok önemli bir şey yapmış oluyoruz: Bu hiyerarşiye itiraz etmek isteyen kişi, bizzat bu hiyerarşi sayesinde itirazına haklı gerekçeler bulmuş olur (hiyerarşide alt sıralarda yer aldığı için itiraz ediyor denilecektir), yani işin içinden çıkamazsınız. Bu konuyu daha fazla uzatmayacağım ancak tıpkı bir saplantı gibi, bu tartışmanın bilim camiasının yakasını hiçbir zaman bırakmadığını düşünüyorum. Örneğin Kant'ın *Le Conflit des facultés*'inde[15] [Fakülteler Çatışması] bu mesele üzerine, saf bilim ile uygulamalı bilimler arasındaki ilişki üzerine bir dizi düşünce vardır. Bilim camiasının, üstelik de utana sıkıla, hep bu meseleye kafa yormuş olmasının nedeni, alenileştirmede/yayımlamada devrede olan şeyin tam da bilimsel alanın özerkliği olmasıdır.

Yarı resmîden resmiyete geçiş, pek önemli bir şey gibi görünmese de, aynı zamanda en üst düzey toplumsal manipülasyondur. İlişki karşısında evliliktir, ya da dahası, utanç verici ve gizli kapaklı olanın aksine, herkesin içinde dile getirilme ihtimali olan, yani herkesin bildiği ve tanıdığı bir şeydir. Alenileştirmenin, kamuya yaymanın çok önemli bir toplumsal etkisinin olmasının nedeni, olduğu haliyle alenileştirmenin bir yasallaştırma etkisine sahip olmasıdır: Eğer halka açık bir şekilde söylenebiliyorsa, bu onun iyi bir şey olduğu anlamına gelir. (Daha sonra ince ayrımı yapabilmek için, şimdi kabaca

---

13 Belki *L'Art d'avoir toujours raison/Dialectique éristique*'deki (1864) 28. stratejemdir bahsedilen: "Dinleyici kitlenin saflığına güvenerek otoriteyi gülünç duruma düşürmek."

14 *Lire* dergisinin Nisan 1981'de yayımladığı ödül kazananlar listesine gönderme. P. Bourdieu bu analizi "Le hit-parade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?" makalesinde yapmıştır.

15 Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés* (1798), *Œuvres philosophiques*, c. III, *Les derniers écrits*, Gallimard, Paris, 1985, s. 803-930.

söyleyip geçiyorum.) Meşru olmayan bir eylemi gerçekleştiren insanlar için kötüleyici bir şekilde, "kendilerini afişe ediyorlar" denir; aslında yazılı olmayan bu yasayı çiğnedikleri söylenmek isteniyordur, ki bu yasa, temel toplumsal yasalardan biridir; bu yasaya göre de Weber'in deyişiyle, meşruiyeti çiğneyen insanlar bunu yapabilmek için kendilerini gizlemek zorundadırlar: Meşruiyetin tanınmasının en gözle görünür belgesi olan tanıklık, hırsızın çalabilmek için saklanmasıdır.[16] Meşruiyetin naif tanımı, hırsızda bir meşruiyet istisnası görecektir; aslında bu, meşruiyetin en üst kanıtıdır. Aynı şekilde kültürel utanç, kültürel meşruiyetin tanınmasının en önemli göstergesidir.

Alenileştirmenin/kamuya açmanın aslında bir yasallaştırma olduğunu görüyoruz, ki bu bir blöf etkisi de olabilir. Yükselişteki tabakaların stratejilerinden biri, aslında sadece sansür olarak kabul edildikleri için varlıklarını sürdüren sansürlerin imhasıdır. Tabu olan sözcükleri bağıra bağıra söylemek, kendi kendini meşrulaştıran bir ihlaldir – ki bu konuda oldukça tipik olan cinsellik dilini düşünmeniz yeter. Elbette, simgesel iktidar ilişkisi her seferinde devrededir. Bu simgesel iktidarı itibarsızlaştırmak için sansürü çiğneyen kişi, barbar olarak, barbarlık eden kişi olarak itham edilebilir, ancak eğer ihlali gerçek olduğu için onun meşru olarak tanınmasını ve kendisinin de bir grup tarafından tanınmasını sağlamayı başarabilirse, haklı da bulunabilir. Bir grup tarafından tanınmak, en basitinden sesini duyurmaktır, kendini dinletmektir. Elbette kendi dilinde konuşmaya başlayan insanlar bulursa, ne âlâ, kazanmış demektir; ama dinleyici kitlesi bulmak ya da sadece, nasıl denir, suç ortağı bir kulak bulmak bile bir başarıdır, çünkü bir grubun tanıması söz konusudur. Hayli yıkıcı olan peygambervari karizma, tam da o ana kadar söylenmemiş şeyleri, bunları düşünmek için ancak o ânı bekleyen bir gruba duyurmada karşımıza çıkar; ki bu grup, tanınma yoluyla, dünyayı yeni bir şekilde düşünme tarzını vücuda getirir. Yasallaştırma, nesneleştirme, dile getirme, (işaretlerde, jestlerde, edimlerde vb.) açıkça belirtme, kendi kendini geçerli kılmaktır; kendini gösterme, kendini afişe etme hakkının teyidini kendi içinde barındırır. Bu mantığa, ritüellerin rolünü, özellikle de geçiş ritüellerinin rolünü eklemek gerekir.

## Simgesel sermayenin kurumsallaşması

Üçüncü mekanizma: Kurumlarda, unvanlarda, baş harf kısaltmalarında nesneleştirme, bu sayede biriktirilen simgesel sermayenin kendi kendini yeniden üretir hale geleceği bir tür mekanizmanın kurulmasına yol açar. Simgesel sermayenin her defasında devrede olduğu şeref mücadelelerindeki gibi

16 M. Weber, *Économie et société*, s. 31. [*Ekonomi ve Toplum*, 2 Cilt, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 2018].

değil. Kabiliyeliler der ki: "Şeref, şalgam tohumu gibi bir şeydir." Yuvarlaktır, yuvarlanır ve onu tutamazsınız;[17] başka bir deyişle son derece değişkendir, tek bir evet ya da tek bir hayırla kaybedebilirsiniz; daha nedenini bile anlayamadan şerefiniz iki paralık olabilir. Şeref, itibar ve itibarsızlaşmanın çok hassas olduğu entelektüel saygınlık gibi, pamuk ipliğine bağlıdır. Kurumsallaşmayla, isim ve unvanla, artık daha nadirdir. Montesquieu'nün söylediği şeyde gördük bunu. Aklınızı kaybedebilirsiniz ama hoca olmaya devam edersiniz: Kurumsallaşma, geçici güvenceler, süreyle ilgili teminatlar verir ve onların yeniden üretimlerini sağlayacak nesnel mekanizmalar yaratır.

Bu da yine burada daha fazla derinleştirmeyeceğim bir analiz, ama yine de entelektüel alan örneğini alalım: Mücadele ne kadar uzun süre anarşik düzeyde kalırsa, bir tür herkesin herkese karşı savaşı halini alır; simgesel sermaye toplamak oldukça zorlaşır. Herkesin herkese karşı savaşının, Elias'ın *La Société de cour*'da tanımladığı şekliyle IV. Henri dönemi aristokratik toplumuna benzediği bazı entelektüel alan durumları olduğunu söyleyebiliriz; yani büyük olan, her seferinde kendi şerefini bizzat kendi korumak, kılıcını çekmek ve düelloya girmek[18] vb. zorundadır. Sermaye yoğunlaşması başladığında; kurumlar, akademiler, akademileri yeniden üreten okullar var olmaya başladığında; kulüpler ortaya çıktığında; siyaset alanında kurumlar, yani partiler, organlar, genel sekreterlikler, merkez sekreterlikler, temsilcilikler ortaya çıktığında; kurum, kurumun nasıl işlediğini dile getirecek sözcükler ve hukuk ortaya çıktığında; ortak yaşamın davranış kuralları ve teknikleri, manipüle edebileceğiniz bir sürü şey görünür hale geldiğinde; işte o zaman simgesel sermayenin yeniden üretimi ancak kurumların denetimi altında gerçekleşebilir – artık kılıçlar çekilmez. İşte bu şekilde, XIV. Louis sürekli düelloya girmek zorunda değildir, bunun yerine sadece sabah uyanma ve yataktan kalma merasimlerini yapmakla yetinebilir. Aynı şekilde merkez komitede bulunan kişi merkez komitenin yeniden üretimiyle yetinebilir, evet bu basit bir iş değildir, ama hiç yanılmadan, halkı mutlu edecek şekilde vb., televizyona çıkarak, ilgi çekici şeyler yazarak, sürekli toplumsal dünya üzerine ne düşünmek gerektiğini söyleyerek prestijinin yeniden üretimini sağlamaya çalışmaktan çok başka bir şeydir. Mekanizmalar biçiminde, yeniden üretime yatkın kurumlar bünyesinde bir kez nesneleştirme, yoğunlaşma, biriktirme vb. oldu mu, simgesel sermaye yoğunlaştı mı, bu sermayenin idaresi başka bir hal alır.

Şimdi kabaca bunu açıkladıktan sonra, sermaye birikiminin hangi koşullar altında gerçekleştiğini hızlıca belirteyim. Az önce dediğim gibi, burada çizgisel bir süreç görmemek lazım. Herkesin herkese karşı savaşından başla-

---

17 Bkz. P. Bourdieu, "Le sens de l'honneur".

18 Norbert Elias, *La Société de cour*, Calmann-Lévy, Paris, 1974 [1969], özellikle "L'étiquette et la logique du prestige" başlıklı bölüm; yeniden basımı: Flammarion, 1985, s. 63-114.

yıp vekâlet yoluyla devlet tekeline varan bu çizgisel gelişim şeması, hepimizin aklına kazınmış olan ve bilimsel düşüncenin psikanalizinin yıkması gereken kalıp şemalardan biridir. Elbette geri çekilmeleriyle, geriye dönüşlerle, yeni hamlelerle her an bir mücadele vardır; sermaye yoğunlaşması hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmez, daima [bunlardan hareketle] merkezi sarsabileceğiniz denetim dışı bölgeler vardır.

Daha önce söylediğim şeyi hatırlatmak için söylüyorum: Kurumsallaşma, nesneleştirme ve halihazırda nesneleştirilmiş olan sermayenin tekeli uğruna bir mücadele vardır ve nesneleştirmenin ileri bir düzeyinde simgesel sermaye için mücadele ise, nesneleştirilmiş simgesel sermayenin üretim ve yeniden üretim araçlarına erişimi denetim altına alma mücadelesidir. *Sens pratique*'in [Pratik Duyu] birinci bölümünde, iktidarın, bireylerin kişisel sermayesine dayandığı topluluklar ile nesnel mekanizmaların denetimine dayandığı topluluklar arasındaki karşıtlık için önerdiğim tanıma gönderme yapıyorum.[19] Yani çizgisel bir model söz konusu değil; tam tersine, mücadele ve zaten içinde cisimleşmiş olduğu kurumların denetimi aracılığıyla, nesneleştirilmiş sermayenin muhafazası ve artırımı için bir mücadele mantığı söz konusu. Grupların, kendilerini üretmelerini ve kendi temsillerini yeniden üretmelerini sağlayan bir tür toplumsal büyüden bahsediyorum. ("Temsil" sözcüğü, son kez söyleyeyim, sözcüğün tüm anlamlarıyla alınmalı: Zihinsel temsil anlamında, tiyatro temsili anlamında ve halkın temsilinden bahsedildiğindeki vekâlet anlamında.) Bu çalışma neyle ilgilidir ve nasıl meydana gelir? Yanıtlamak istediğim soru şu: Gruplar kendilerini nasıl üretirler? Bununla, grupların, kendi kimliklerinin üstadı ve sahibi olduklarından, bilinçli şekilde karar vererek kendilerini istedikleri gibi var edebileceklerinden bahsetmiyorum. Daha önceki derslerde, bu büyülü stratejilerin bazı sınırlar dahilinde başarılı olduğundan yeterince söz ettim. Yani bu sınırlar dahilinde, gruplar kendileri üzerinde ve böylelikle diğer gruplar üzerinde bir tür büyülü etkide bulunurlar.

## İki beden

Bu büyünün mantığını betimleyebilmek için, iki önemli yazara atıfta bulunuyorum: Kantorowicz ve Post. Bu iki tarihçinin ortak yönü, Ortaçağ'dan bu yana gelişen bir düşünceyi ele almaları. Gaines Post'un kitabının alt başlığı *Public Law and the State, 1100-1322* [Kamu Hukuku ve Devlet. 1100-1322].[20] Post, özellikle kanonik hukuk* ve hukuk etrafında kanonistlerin düşünce-

19 Bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, s. 209-232.

20 G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought.*

(*) Roma Katolik Kilisesi, Doğu Ortodoks Kilisesi ve Anglikan Kilisesi'nin kabul ettiği kilise kanun ve kuralları (kanon) – e.n.

leri üzerine kafa yorar ve Kantorowicz ise daha ziyade, İngiliz hukukçuların [daha geç bir dönem] çalışmaları üzerine düşünür. Sosyolojik düşünceyi konu edinmek, daha doğrusu uzunca bir süre basit bir teolojik düşünüm olarak okunan şeyi –ki bu tesadüf değildir– toplumsal dünya hakkında sosyolojik söylem düzeyine taşımak gibi ortak bir özellikleri vardır. Mesela, Kantorowicz, bu İngiliz hukukçular literatüründe sürekli yeniden gündeme gelen bir tür denklemin varlığından, *mysterium* ile *ministerium* arasında bir eşdeğerlik bulunduğundan ve bunun neredeyse bir dizgi yanlışı gibi görüldüğünden bahseder.[21] Birçok açıdan oldukça ilginç bir şey bu. Eğer kanonik bir hukuk metnini saf bir şekilde okursanız, illaki de din adamları sınıfına karşı bir önyargınız olmaksızın, sanki mesele sadece teolojiyle ilgiliymiş, tamamen gerçekdışı ve gerçekçi olmayan bir dille ilgiliymiş izlenimine kapılabilirsiniz; öte dünya hakkında bir şeyler söyleyen ve bu dünyanın işleriyle hiçbir alakası olmayan bir söylem söz konusuymuş gibi gelebilir. Fakat, bu görünüşü bir kez aştığınızda, kanonistler "Kilise, İsa'nın bedenidir", "Piskoposlar Kilise'dir", "Kilise piskoposlardır" vb. dediğinde örneğin, sosyoloji ile teoloji denk olduğu ve toplumsal dünya, içinde bir parça büyü barındırdığı ölçüde, onların aslında teolojik değil sosyolojik denklemler kurduklarını fark edersiniz.

Vekâlet kavramı üzerinde Rousseau'dan bu yana kafa yorulmadı diyerek haksızlık ettim az önce: Max Weber, devletin bir bireyde nasıl vücuda geldiği üzerine en çok düşünmüş kişidir, çünkü devlet memuru biyolojik beden olarak, aşkın manevi bir kişiyi cisimleştiren biridir. Ancak her ne kadar Max Weber kolektif varlıkların cisimleşmesi esrarı üzerine kafa yormuşsa da, bu süreci bir rasyonalizasyon süreci olarak tanımladığı için, rasyonalist yanılsamanın tutsağı kalmıştır. Max Weber'in hukuk sosyolojisi, iktidar sosyolojisi vb. üzerine klasik analizlerinde hep üç evreden geçeriz: gelenekselci, görenekçi evre, karizmatik bir evre ve ardından rasyonel ya da bürokratik evre. Ve sanki her şey, örneğin karizmatik evrede bulunan büyü, bürokratik evrede yok oluveriyormuş gibidir.[22] Oysa, eğer beni şimdiye kadar iyi dinlediyseniz ve ne demek istediğimi kavradıysanız, rasyonel devletin bizzat merkezinde büyü olduğunu anlamışsınızdır. Örneğin üniversitede derecelerin karşılaştırılması, Lévi-Strauss'un "Le sorcier et sa magie"[23] [Cadı ve Büyü] başlık-

21 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 101 ve "Mysteries of State: An absolutist concept and its late mediaeval origins", *Harvard Theological Review*, cilt 48, sayı 1, 1955, s. 65-91. – Derslerden sonra yapılan Fransızca basımı: *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris, 1984, s. 75-103. P. Bourdieu özellikle bu analizi "Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la 'volonté générale'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 140, 2001, s. 7-11'de geliştirecektir.

22 Bkz. M. Weber, *Économie et société*.

23 Bkz. Claude Lévi-Strauss, "Le sorcier et sa magie" (1949), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, s. 183-203. [*Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012].

lı çalışmasında tanımladığı eylemlerle birebir aynı büyülü eylemlerdir. Deminden beri çok defa hatırlattığım bir şema bu. Etnoloji ile sosyoloji arasında disipliner ayrışma, bu ikisinin aynı şey olduğunu görmemizi engelledi.

Kantorowicz, Kraliçe Elizabeth döneminde koca bir İngiliz hukuk geleneğini özetleyen Francis Bacon'un bir cümlesini alıntılıyor: "*Corpus corporatum in corpora naturali, et corpus natural in corpore corporato*" – "Bir beden, doğal bir bedende *bedenleşir*, doğal bir beden ise bedenselleşmiş bir bedende."[24] İngilizcede, çevirmesi neredeyse imkânsız bir başka cümle var: "*The king as King was 'incorporated with his subjects, and they with him.'*"[25] [Kral, Kral olarak tebaasıyla bedenselleşir, tebaası da onunla.] İlginç olan sözcükler, elbette *corps*, yani beden ve onunla ilgili sözcüklerdir. Devletin önemli bedensel yapıları ve büyük önemli yapılara erişim üzerine çalışan sosyologlar, devlet ile beden arasındaki bağı hiçbir zaman kurmadılar. Bu cümlenin övgüyü hak eden yanı, "Beden *bedenselleşir* [cisimleşir], bu tesis edilmiş bir bedendir" denmesidir. [...] Bu, kralın tanımıdır, ama aynı zamanda bir cumhurbaşkanını, bir profesörü, bir papazı da tanımlayabilir. Kabaca, sözcüğün en genel anlamıyla bahsettiğimiz kişi devlet memurudur: Kendi adına *motu proprio* [kendi inisiyatifiyle, şahsen yükümlendiği] bir görevi değil, *ex officio* [makamı sebebiyle] bir görevi yerine getirmek için yetkilendirilen kişi. İkinci alıntıyla ilgili olarak ("Politik beden olarak kral, tebaasıyla bedenselleşir [cisimleşir] ve tebaası da onunla"), Ortaçağ azizlerinden birinin, "Kilise, piskoposlardır, piskoposlar ise Kilise'dir"[26] diyen benzer bir cümlesi var. Bu, basit bir denklem kurmak gibi görünüyor: Tesis edilmiş beden, örneğin *collegium*,* kurucu bir ritüel aracılığıyla tesis edilmiş bedeni temsil etme yetkisi verildiğini söylediğimiz biyolojik bedenle aynı şeydir: "Bundan böyle resmî olarak *collegium*, *communitas* vb. olmak üzere yetkilendirildiniz."

Kurucu ritüeller (örneğin doktora tez savunmaları) Efkaristiya Ayini'ninde olanla tıpatıp aynı biçimde bir tür töz değiştirme ayinidir:** Bu benim bedenim, bu benim kanım. Bu, ekmek ve şaraba benziyor, herhangi bir adama benzer bir yanı var, [oysa] aslında bu, grup ve *king* yani kral, artık ölümlü

---

24 E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 438; Fransızca çevirisi: "Un corps corporatif dans un corps naturel et un corps naturel dans un corps corporatif" (E. H. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, *Œuvres*, s. 953).

25 *A.g.e.*, s. 438. Cümle Fransızca baskısında bu şekilde çevrilmiş: "Kral, kral olarak 'tebaasıyla tek vücut oluşturuyordu ve tebaası da onunla tek vücut'." (s. 952).

26 Ortaçağ'da Toulon kenti koruyucu azizi haline gelen Cyprien de Carthage Kilisesi papazına atfedilen bir cümle söz konusu (v.200-v.258): "Kilise piskoposun içindedir, piskopos da kilisenin." (E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, s. 505).

(*) Tüzel kişiliği olan, sosyal ve politik etkide bulunma gücüne sahip, özellikle dinsel topluluklar – e.n.

(**) Komünyon ya da Efkarisitiya Ayini'nde ekmek ve şarabın İsa'nın kanına ve etine dönüşmesinden bahsediliyor – e.n.

bir beden değil. Bedenin *imbecilitas* [zayıflık] olmaya meyilli olduğunu (beden zayıftır, ölümlüdür), ancak aynı zamanda bir başka bedenin de taşıyıcısı olduğunu söyleyen muhteşem bir cümle var.[27] Kantorowicz'in kitabının başlığı *Kralın İki Bedeni* ve bu teologların kendilerine sordukları metafizik soru, bu iki bedenin nasıl birbirine uyum sağladığını bilmek... Elbette hukuki bedenin üst düzey beden olduğunu, olması gerektiği gibi tesis edilmiş beden olduğunu, tebaasıyla birlikte var olan Kral olduğunu, "Ben Fransa'yım" diyen de Gaulle olduğunu söylerler. Derse, kendini Napolyon sanan deli ile Napolyon arasındaki farkın ne olduğunu sorarak başlamıştım. Sokakta biri, "Genel seferberlik ilan ediyorum, ben Fransa'yım" dediğinde, kendimize aklı yerinde mi diye sorarız, ama devlet başkanı, "Fransa, benim söylediklerimle..." derse, işte o zaman belli koşullar altında her şey yolunda demektir ve bu, *corpus corporatum*'un [tüzel kişi, beden] başarılı bir biçimde gerçekleşmesidir. Özünde, her toplumda karşımıza çıkan sorun şudur: Aşkın gerçeklikler, adlandıramadığımız, hatta sadece bir sözcükten ibaret olan şeyler, kalıcı, daimi olsun diye ne yapmalıyız? Durkheim'ın bu sorunu sezdiğini ve bireylere kıyasla grupların aşkınlığı, kalıcılığı olgusuna aslında aşina olduğunuzu düşünüyorum. Ancak [Durkheim'ın] bu sorunu kolektif bilinç teorileri aracılığıyla hem adlandırdığını hem de bertaraf ettiğini düşünüyorum.[28] Metafizik çözümler getiriyordu; sosyal bilimin zorluğuysa, gerçek sandığımız şeylerden metafizik olarak bahsetmek değil, metafizik olan şeylerden bilimsel olarak bahsetmektir. Metafizik, toplumsal dünyanın içindedir, bunu sosyolog uydurmaz. Sosyoloğun metafizikle, yani sihirli gerçeklerle işi olduğunu düşünüyorum. Toplum hiç durmadan büyü yapar ve en büyük zorluk, bilim insanı olarak sosyoloğun bu büyülü şeyi düşünmek için büyüyü bozan, büyünün düşmanı bir ilme sahip olmasıdır. İşte bu nedenle bu tür sorunlarda tehlike, konuyu çabucak anlayıverdiğimize kani olmaktır.

*Mysterium-ministerium*'a geri döneyim. "Bakanlık" [*ministère*] tam da vekâleti ifade eden ilginç bir sözcüktür. Bakan [*ministre*], neyin vekilliğini yaptığını bilmediğimiz bir naiptir. Aynı şekilde papaz, İsa'nın naibidir; bakan, denebilir ki, devletin, yani vatandaşların tümünün bir aracısıdır. Şimdi de Post'un analizlerini özetlemeye çalışayım:[29] Kanonistlerin, tesis edilmiş beden olan bu bakanlığın ayırdına varmalarını sağladığı iddiasında oldukları teoriyi açıklamaya çalışıyor. Düşündükleri tesis edilmiş beden ise Kilise: Peki nedir bu Kilise? Kilise adına konuşmaya, edimsel cümleler kurmaya, "Kilise, doğum kontrolüne karşıdır" demeye hakkı olan kimdir? Post'un aktardığı kanonist teorilere göre, tesis edilmiş bedenlerin varlığı, temsil hakkına bağlıdır; "tem-

27 *A.g.e.*, s. 8-9.

28 "Kolektif bilinç" kavramı üzerine bkz. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.*

29 G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought, Public Law and the State, 1100-1322.*

sil" sözcüğü üç farklı anlamda alınıyor: Grup adına konuşma ve hareket etme hakkı, grubu bedenselleştirmek iddiasıyla grup önünde ve diğer grupların önünde temsil edebilme hakkı, tüm söylenenlerin grup tarafından ve grup için söylenmiş olduğu iddiasında bulunma hakkı. Öyle ki, sözcü, grup için konuşan kişi bile değildir: O, grubun bizzat kendisidir. Sanırım fetişizmin tam ortasındayız. Sözcü, özellikle bu vekâlet mantığının "demokratik" kullanımlarında, kendisinin grup olmadığını bildiğini belirtmekte ya da ima etmekte zorlanır, ancak toplumsal fetişizm mantığı, grubun, vekâleti "unutmaya" meyilli olmasına dayanır. Bu da, sözcünün grup üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlar. Vekâlet mantığı içinde yer alan toplumsal fetişizmin kendine has özelliği, temsil edilenin kendini "temsil edilen kişi" olarak unutması, böylelikle de maruz kaldığı iktidarın kurucusu olduğunu unutmasıdır.

Temsilci kendini nasıl temsilci ilan eder, kendisinin meşru temsilci olarak kabul edilmesini nasıl sağlar? "Temsilci", alıntılıyorum, "ister kral isterse piskopos olsun, grubu *procurator* (*vekil*) olarak kişileştirir";[30] yani vekâleti olan, bundan sorumlu kişi olarak... Burada Heideggerci bir tema çıkıyor karşımıza. Her ne kadar Heidegger, kitlelerin yabancılaşmış, alıklaştırılmış şekilde kendi yazgılarının sorumluluğunu taşımadıkları bir vekâlet türü olarak gördüğü sosyal güvenliğe saldırıyorduysa da,[31] aslında aynı zamanda son derece önemli bir şeyi düşünüyordu: Bir devlet yararına grupların kendi bireysel özgürlüklerinden feragat ettikleri vekâlet mantığını. Temsilci, kolektif ifade ve eylemi tekeline alma izni verilmiş *procurator* [vekil] olarak grubu kişileştirir; bu tekel, *sigillum authenticum* [resmî devlet mührü] tekeli ile simgelenir. *Sigillum* mühür demektir ("kısaltma" [*sigle*] sözcüğümüz buradan geliyor) ve *sigillum authenticum*, örneğin üzerinde simgelerin, baş figürünün, silahların ya da hükümdarın, bir piskoposun ya da bir topluluğun vasiyetinin kazınmış olduğu resmî mühürdür. Hukukçuların, üzerinde çok düşündükleri iki topluluk, bir tarafta üniversite topluluğu, *universitas*, *collegium* ve diğer tarafta ise kilise adamları topluluğu... Bir grup ne zaman bir grup olarak var olma hakkına sahiptir? Ona *sigillum*'u, yani mührü verdiğinizde var olmaya hak kazanır. Bu, mührü elinde bulunduranın, tüm eylemlerini ve sözlerini kolektif eylemlermiş gibi resmileştirmesini sağlayan ve böylece grubu tek bir insanmış gibi var eden, oldukça gizemli bir toplumsal tekniktir; ki bu da son derece önemlidir.

Az önce bilinçlenme sorununu bertaraf ettiğimi söylemiştim. Ama Sar-

30 Aslında bir alıntı değil, kitabın birinci kısmının ("Corporate community, representation and consent") ilk bölümünün ("Parisians masters as corporation") bir sentezi gibi duruyor, *a.g.e.*, s. 27-60.

31 Bkz. P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", s. 115; M. Heidegger, *Être et temps*, s. 160 üzerine.

tre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ni yeniden düşünecek olursanız, bence şu anda değindim sorun, grubun aşkın biçimde ortaya çıkışı hakkında yazan Sartre'ın ele almayı istediği şeydir aslında:[32] Bireyden hareket edip –bireysellikten nasıl çıkılır?–, [ardından] ant içmeye, kaynaşma halindeki gruba, vb. [değinilir]. Ne yazık ki, Sartre'ın mantığında, gruba hiç rastlamıyoruz. Neden peki? Çünkü *partes extra partes* [parçalar halinde yan yana] biçimde var olan gruptan, *sigillum authenticum* mantığı dahilinde, kendisi adına eylemde bulunmak, kendisi yerine düşünmek, kendisi yerine konuşmak için bir kişi ya da bir insan topluluğuna tam yetki veren gruba geçilmiştir ve bu belki de ölümcül denilebilecek bir sıçramadır. Bu andan itibaren temsilci, gerçek bir vekil, bir nevi somut "evrensel", evrensel olanın muadili haline gelir ve evrensel olanın, yani devletin, *consensus omnium*'un muadili haline geldiğinde, o artık gerçekleşmiş bir evrensellik ifade eder, sözü de kanun hükmünde olur. Yani sözü, doğrudan kendi kendini doğrulayıcı hale gelir. Derse ki: "Seni profesörlüğe atıyorum", profesör olursun. Bir başka yazarın adını anabilirdim. Kantorowicz'le tamamen aynı mantıktaki Schramm, mesela: O da krallık simgeleri ve taç kavramı üzerine düşünmüştür (sözcüğün iki anlamında: nesne olarak taç ve "Taç Kanunu" ile iktidarın devri geleneği anlamında).[33] Schramm, sonunda tacın nesneleştirme olduğunu gösterir, ki bu oldukça iyi bir örnektir: Nesneleştirilmiş bir taç var olduğu andan itibaren, taca el koyarak bir darbe yapabilirsiniz; oysa nesneleştirme olmadığı sürece darbe imkânsızdır. Kabiliyelilerde darbe yapamazsınız, entelektüel alanda da... Darbe olabilmesi için devlet olması gerekir, yani simgesel iktidarın, tek bir adamın sahiplenebileceği şekilde ve diğerleri adına tek adam olarak yönetebileceği kurumlarda toplanmış olması gerekir.

## Resmî olarak onaylanmış imgelemler

Buraya kadar, her şey görece basit görünüyor ama bu tür bir töz değişimi neyle ilgilidir? Basit bir *corpus naturale*'den [doğal beden] biyolojik bir bedenden, toplumsal bir bedene geçiş nasıl gerçekleşir? "Bu," diyor kanonistler, "*fictio juris*'tir" [hukuki bir kurgu]. *Fictio* sözcüğünü *fingere*'nin düz anlamıyla, "imgelem" olarak almak lazım. Burada yine, buna ayrıntılı değinme olanağım yok, ama grubun kendi tarafından imgesel üretiminin en iyi analizi, imgelem kavramıyla, imgelem gücüyle, iktidarı gerçek kılan simgesel rol kavramıyla yine Pascal'da vardır.[34] Naif ideoloji teorileri, hâkimin cübbesini çıkarma-

32 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* [*Yöntem Araştırmaları. Diyalektik Aklın Eleştirisi*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Yazko Yayınları, İstanbul, 1980].

33 Percy Ernst Schramm, *A History of the English Coronation*, Clarendon Press, Oxford, 1937.

34 Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 44 (82). Bkz. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, s. 247.

nın yeterli olacağını düşünüyorlar hâlâ. Aslında cübbe, gerçekleşmiş iktidardır; tıpkı hukuki dil gibi. Hukuki söylemin karanlık yanı, gerçekleşmiş hukuk dilidir. Filozofun itibarlı söylemi, gerçekleşmiş felsefedir.[35] Tüm bu özellikleri ve böylece kendi kendilerini yeniden üretebilmelerini sağlayan koşullar ortadan kaldırılsaydı, hatta kaldırılsa, toplumsal büyü olasılığı kalmazdı.

Toplumsal işlevler, görevler birer kurgudur[36] ama bu, gerçekliği beyan ederek kolayca yıkılabilecek türden, sadece imgesel bir gerçekliğe sahip oldukları anlamına gelmez. Bunlar kolektif imgelemin ürünleridir. Bu sıfatla da tamamen nesnel hakikate sahiplerdir. Bunlar resmî olarak onaylanmış imgelemlerdir, kolektif olarak resmiyeti onaylanmış imgelemlerdir ve kendi doğrulamasını dayatma ve bir şekilde gerçeklikten daha gerçek olduklarını gösterme kapasitesine sahip oldukları ölçüde de, sürekli kendi kendilerini doğrularlar. Pascal'ı ve "etki mantığını"[37] hatırlayın. Ne diyordu Pascal: Tamam, karşımızda bir imgelem var, ama aynı zamanda da son derece gerçek ve eğer ona karşı gelecek olursanız, cezasını çekersiniz. Yani demek istiyorum ki, ayrıntılı analiz yapmak gerekiyor – ben size şemayı veriyorum, siz kendiniz yapabilirsiniz.

İmgelem, kurgu kavramları aracılığıyla, grubun kendi imgesini manipüle ederek, imgelemin temel yapılarını nasıl manipüle ettiğini ortaya koymak gerekiyor. Bunu topluluk karşısında söylemeye pek cesaret edemiyorum (belki de doğru, ancak mahreme yakın düşünceler var ve bunları söylemekte zorlanıyorum); ancak bu fetişist mantığın özelliklerinden, güçlerinden biri, biyolojik beden üzerinde etkili olmasıdır ve bu mantığın, aşkın, hukuki toplumsal bedeni, biyolojik bir bedende cisimleştirerek, biyolojik etkiler yarattığını düşünüyorum. Her şey tıpkı toplumsal dünya, imgelemin derin yapılarını manipüle ediyormuş gibi gerçekleşiyor. Örneğin "Devlet" dediğimizde, [bu], baba figürüne [gönderme yapıyor]. Toplumsal dünyanın, görünürde en akılcı yapıları kurmak için büyük ölçüde büyüye başvurmasının nedeni, mistik bedenler, yani toplumsal bedenler haline gelmek için, bedenin en derin ayarlarıyla, imgelemin en derin temsilleriyle oynayarak, bedenlerden, kendilerini aşmalarını beklemesidir. Burada sosyoloji ve psikanalizin yolları, bence hiç de kurgusal olmayan bir şekilde, tamamen kesişiyor.

Bu mantığın pratik sonuçlarını hızlıca dile getirelim: Eğer gruplar tesis edilmiş gruplar olarak, tesis edilmiş bedenler olarak, ancak töz değiştirme

---

35 "İtibarlı söylem" üzerine bkz. Pierre Bourdieu, "La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de Lire le Capital'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 5-6, 1975, s. 65-79; "Le discours d'importance" başlığıyla *Langage et pouvoir symbolique*, s. 379-396'da yeniden yayımlandı.

36 *Leçon sur la leçon*'un sonuç bölümü: "Les fonctions sociales sont des fictions sociales" [Toplumsal görevler toplumsal kurgulardır].

37 Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 80-104.

simyasıyla belli bir şekilde var olabiliyorlarsa, her bir grubun grup olarak tesisi, bir gasp tehdidini ya da olasılığını, hatta imkânını içeriyor demektir. Bu durumda, grupların karşısında iki seçenek var demektir ve tahakküm altında ne kadar çok ezilirlerse bu seçim daha da zorlu hale gelecektir: Ya grup olarak var olmamak, ümitsiz bir rekabet içinde, *partes extra partes* biçiminde parçalara ayrılmış halde, yalıtılmış olmak ya da vekâlet yoluyla, tek bir insan olarak var olmak ve bu şekilde temsilin özünde bulunan suiistimallere açık olmak. Bir sonraki derste bu analize geri döneceğim. Tam da etkili bir şekilde şunu söyleme noktasına gelebilmeyi umuyordum: Şimdi ben yeterince konuştum, şimdi sıra sizde, gidip bunları kendiniz toplumsal sınıflara uygulayın. Bunu ben yapmayacağım, çünkü konuyu sonuna kadar götürmüş değilim, ama yine de bunun alıştırmasını yapabilmeniz için yeterince açıklama getirdiğimi düşünüyorum. Önümüzdeki hafta, bu gizem [*mystère*] ve bakanlık [*ministère*] sorununu hızlıca bir sonuca kavuşturacağım.

# 16 Haziran 1982

Birisi adına hareket etmek – Vekâlet üzerine – Devlet ve perspektivizm – Toplumsal dünya hakkındaki hakikat sorunu – Uzlaşma ya da nesnel kanıtlar yoluyla geçerli kılma

Grup nedir? Aynı kapıya çıkıyor ama olsun: Grubun yaratıcıları kimlerdir? Bu sorunun cevabı şudur: Gruplar, grup yaratıcılarını yaratarak kendilerini yaratırlar. [...] Her ne kadar somutlaştırma ihtiyacı, bizleri açıklayıcı bir yapı görüntüsü sunabilecek çizgisel bir dil benimsemeye sevk etse de, bir tür hatalı *genesis*'le bu döngüden çıkmaya çalışmanın nafile olacağını düşünüyorum. Gruplar, grup yaratıcılarını yaratarak, yani simgesel sermayeyi yoğunlaştırarak kendilerini yaratırlar. Bu birikim mantığı, son derece belirlenimci *ministerium=mysterium* denklemine göre, bakanlık [*ministère*] mefhumunun gizeminde saklıdır. Yani grup kendini bakanlık mefhumunun gizemiyle yaratır, vekâlet gizemiyle...

## Birisi adına hareket etmek

"Vekâlet" sözcüğü etimolojik bir incelemeyi hak ediyor aslında. Vekil, bir grup yerine ya da grup adına hareket eden kişidir –"... adına" deyişi oldukça önemli– ve böylelikle, grup adına hareket etme ya da konuşma yoluyla grubu var eder. Bu noktada, farklı bir mantıkla, Heidegger'in özen gösterme, itina (*Fürsorge*) ve vekâlet üzerine meşhur analizlerini ele alabiliriz. Tüm bir sağ muhafazakâr düşünce geleneği, bu vekillik, vekâlet olgusuna vurgu yapmış ve ona sosyal güvenlik olgularında karşımıza çıkan bir tür ihmali isnat etmiştir – *Fürsorge* sözcüğü burada "sosyal güvenlik" demektir. Bu konuyla ilgilenenleri, Heidegger ontolojisinin inşasında bu kavramların kilit rolünü göstermeye çalıştığım, birkaç yıl önce yazdığım makaleye yönlendireyim.[1]

---

1 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", (Bourdieu'nün bu makalede "sosyal yardım" olarak çevirdiği *Fürsorge* sözcüğü üzerine özellikle bkz. s. 111-115).

Burada mantığını açıklamaya çalışacağımız vekâlet olgusu, özünde iki şeye, grubu bedenlerde ve şeylerde gerçekleştirmeye dayanıyor. İster bir sendika, bir parti, bir devlet, isterse de bir aile söz konusu olsun, bir grup nesnelerde ya da isimlerde, kısaltmalarda, mühürlerde, imzalarda, elbette hukukta, yani şeylerde ya da yarı-şeylerde veya bedenlerde –grubu cisimleştiren, onun bir grup olduğunu söyleyebilecek ve aynı zamanda kendi bedenini gruba vererek onu bir bakıma vücuda getiren kişinin, sözcünün bedeninde– nesneleşmiş olduğunda var olur. Bir grubun, bir bireyi kendi vekili olarak, imtiyazlı üye olarak kurumsallaştırdığı ritüeller anlamında kurucu ritüeller üzerine kapsamlı bir analiz yapmak lazım. Bu ritüellerin, belirlenen vekilin bedenini ele geçirmek gibi bir tür üst düzey işlevi vardır ve geçiş ritüelleri denilen, benim ise –orijinal olmak için değil, bu şekilde daha iyi olduğunu düşündüğüm için– "kurucu ritüeller"[2] dediğim ritüellerin, bir kişiyi, herhangi bir toplumsal otoriteyi elinde bulunduran kişi olarak kurumsallaştırması da tesadüf değildir. İster soylu bir ailede vâris, ister atanmış bir profesör, isterse seçilmiş bir cumhurbaşkanı olsun, fark etmez, birini toplumsal bir görevde kurumsallaştıran ritüeller, vekilin bedenini bir bakıma çok derinden şekillendirirler. Örneğin bir kurucu ritüelin bir vekil tarafından yerine getirilmesi imkânsızdır; kişinin kendisini kurumsallaştıracağı bir ritüelde kendini temsil ettirmesi düşünülemez ve bunun bir mantığı vardır: Kişinin fedakârlıklar yapması, bedeniyle şahsen orada olması gerekir – tıpkı şu ötekinin söylediği gibi: "Bedenimi Fransa'ya feda ettim." Bir grup tarafından belirlenen ve tanınan kişi, bir nevi bedeniyle ele geçirilir ve geçiş ritüellerinde üyeliğe kabul edilenlere yapılan fiziksel sınavlar ve bedenini kesme gibi uygulamalar, tamamıyla açıkladığım mantıkta anlam kazanırlar.

Yani kurucu ritüeller, onlar aracılığıyla grupların kendilerini kurumlar olarak kurdukları ritüellerdir. Sosyoloji kadar eski ve Durkheimcıların çok kullandıkları[3] bu "kurum" sözcüğü, üzerinde yeniden düşünmeyi hak ediyor. Bu mefhumun toplumsal kullanımları epey azaldı ve bu yılın düşünce konularından biri, tam da artık biraz eskimiş olan bu kavramı yeniden diriltmeye çalışmaktı (sosyal bilimlerde, yeni sözcükler yaratmaya çalışabiliriz veya –ki bu bir başka araştırma stratejisi tabii– eski sözcükleri yeniden canlandırmaya da çalışabiliriz; ama bizim kendi bireysel kullanımımız ya da biz onları tekrar canlandırana kadarki uyuyan hallerine tekrar düşme tehlikesini göz önünde tutmak lazım). Bir kurumun iki biçimde var olduğunu, toplum-

2 P. Bourdieu, "Les rites d'institution".

3 Durkheim sosyolojiyi "kurumlar bilimi" olarak tanımlamıştır: "Yani bu deyişin anlamını çarpıtmadan, kolektivite tarafından kurulan tüm inanç ve davranış biçimlerini *kurum* [*institution*] olarak adlandırabiliriz. Bu durumda sosyoloji şu şekilde tanımlanabilir: Kurumların, kurumların doğuşunun ve işleyişinin bilimi." (Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], ikinci baskıya önsöz (1901), PUF, Paris, 1981, s. xxii.)

sallaşmış bedenlerde edinilmiş biçimde –ki ben buna habitus diyorum– ve maddi nesneler olabilecek şeylerde var olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Kilise kurumu, görünür nesneler anlamında kiliselerde ve (Pascalcı anlamda) dinî aygıta hizmet eden şeylerdedir: Kilisede giyilen beyaz üstlükler, cübbeler, kutsal ekmek kutusu, dualar kitabı, din kitapları, vb., başlı başına bir tarihin nesneleştiği her türlü nesne... Aynı zamanda Kilise, toplumsallaşmış olan ve bu nesnelerin Kilise nesneleri olma değerine sahip olduğunu bilen din adamlarının bedenlerinde de vardır: Elbette dünya üzerinde onu Hıristiyanca kullanmak üzere hiç Hıristiyan kalmayacağı gün, kutsal ekmek kutusunun dekoratif bir nesne haline geleceği aşikâr. İşte bu şekilde müzeler, dinî nesne işlevi görmedikleri için artık yeni bir kültün, estetik bir kültün nesnesi haline gelmiş dinî nesnelerle doludur.[4] Kilise gibi bir kurum, –ki aynısı devlet, adalet vb. için de geçerlidir– bazı şeyleri Kilise'nin, adaletin, vb. emareleri olarak tanımak için, hem kurumun cisimleşmesinin bir biçimi niteliğindeki şeyleri, hem de toplumsallaşmış bedenleri varsayar. Kurumların yaşamını, değişimini, varlığını sağlayan şey, tarihin bu iki halinin, cisimleşmiş halin ve nesneleşmiş halin çakışmasıdır. Bir kilise ayininin yapılabilmesini, yani Katolik diyeceğimiz bir edimin var olabilmesini sağlayan şey, kuruma ait nesnelerin, kurumu kurum yapan kurallara uygun olarak bu nesneleri kullanabilmek üzere yetişmiş din adamlarına ait bir habitusla çakışmasıdır. Aynı şeyi bir üniversite semineri ya da toplumsal olgular için de söyleyebiliriz: Şeyler ve habituslar arasında bir örtüşme olması gerekir.

Bu analiz, başlarken bahsettiğim döngüyü ortadan kaldırmaya yarıyor mu? Kurum olgusunun bir zorluğu şudur – ve bu belki de toplumsal dünya analizinde ilerlemek için bu zorluğu aşmak zorundayızdır: Kurum olgusunun gizemi, kendini kurumsallaştıran grubun, bizzat o grubu var eden kurumun temeli olmasıdır. Başka bir deyişle, grubun kendini grup olarak tanıması ve bunu diğerlerine kabul ettirmesi, yani hem kendisi hem de diğer gruplar nezdinde var olabilmesi için, bu iki biçimi kendinde cisimleştirmesi gerekir: Bir bedeni olması ve bir kişide, bir sözcüde, bir kısaltmada (CGT, Bay X veya Y...) şeyleşmesi gerekir. Öte yandan, bu cisimleşme, yetki verilmiş kurum olarak otoritesini ve varlığını, ancak arkasında duran gruptan alabilir. Bu şekilde vekil, elçi, savcı, temsilci ile bu vekilde kendini ifade eden Devlet, Kilise, grup, zümre arasında bir tür döngüsel nedensellik ilişkisi ya da fasit daire oluşur. O halde bu aynı *fictio juris*'tir, aynı toplumsal büyüdür –bu derslerin başlangıcından beri söylüyorum bunu: Sürekli büyü mantığında-

4 P. Bourdieu, farklı dönemlerde ya da belli bir tarihte, eserlerin farklı kitleler tarafından konu olabileceği dinsel ya da sanatsal inanç üzerine bu düşünceyi "Piété religieuse et dévotion artistique. Fidèles et amateurs d'art à Santa Maria Novella", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 105, 1994, s. 71-74'te ele almaktadır.

yız; grubu var eden de, grubu grup yapan vekili var eden de aynı toplumsal kurgudur. Başlarken söylediğim ifadeyi hatırlayalım: Gruplar, grup yaratıcılarını yaratarak kendilerini yaratırlar.

Bu döngü üzerinde biraz daha uzun duruyor olmamın nedeni, grupların, nesnelerde ya da insanlarda kendi gerçekleşmeleriyle kurdukları fetişist ilişkileri anlamak için son derece önemli görünmesi. Temsilcinin, sözcünün, vekilin, bu temsil olgusu sayesinde ya da aslında sadece bu temsil aracılığıyla var olan bir grubun vekili olduğu kesindir. Size geçen sefer bahsettiğim Post'un makalesinde yine kanonistlerden yapılan bir alıntı var: "*Quod faciunt magistratus videtur ipsa universitas facere*"[5] – "Yüksek hâkimlerin yaptıkları şeyi, üniversite [*universita*, grup burada] yapıyor gibi görünüyor." Bir başka kanonistin kurduğu denklemdir bu: *status est magistratus.*[6] Statü, toplumsal konum, bu konumu işgal eden kişi demektir; mevki ise operasyonel, fiil üreten bir işlevdir. Jandarmaya, "Üç çocuğum var..." diyerek onu etkilemeye çalıştığınızda size şu cevabı verecektir: "Kural, kuraldır", yani, "Beni kişisel olarak etkilemeye çalışmayın, ben görevimi yapıyorum." Memur, görevinin kurbanıdır. Görev ile kişi arasında kurulan bu oldukça önemli denklem, grubun bir grup olarak kendini ancak temsilcilerinin grup hakkında sunduğu temsillerde tanıdığını gösterir. Grup, kendini grup olarak temsilcilerinde tanır (bu "kendini tanımak" sözcüğünü geniş anlamıyla almak gerekir) ve bu deneyimi, bir rahatlama biçiminde ifade edebilir: "O [kişi] beni gayet iyi ifade ediyor." Bu mantıkta, örneğin bir açıkoturumda, izleyicilerin sözcüleriyle kurabilecekleri ilişkileri de inceleyebiliriz.

Bu döngüsel vekâlet ilişkisi bir fetişizm ilkesini içinde barındırıyor. Geçen gün söylediğim gibi, toplumsal görevler (mevkiler, meslekler, toplumsal statüler) toplumsal kurgulardır; etkilerine bizzat maruz kaldıkları aygıtı meydana getiren, kolektif inanç ürünleridir. Fetişizmin mantığı tam da budur. *Magistratus* kendisini bir *status* [statü] olarak görebilir. Cumhurbaşkanının kendisini cumhurbaşkanı olarak görmesinin nedeni, bizlerin onu cumhurbaşkanı yerine, hatta Cumhuriyet yerine koymamızdır; yani bu durumda sadece bu türden megalomanca bir deliliğe yetkili kılınmış olmakla kalmaz. O aynı zamanda kendini devlet sanmak ve nasıl denir, görevini yerine getirecek düzeyde olmak için bir nevi kendi tekil bireysel bedeninin sınırlarını aşmak zorundadır. Cumhurbaşkanlarının, "Devletimiz buna karar verdi", "Fransa buna karar verdi" dediklerini daha sık duyar olduk. Tam anlamıyla normatif bir bakış açısıyla bu ifade bana tehlikeli görünüyor, ancak burada mantığını analiz etmeye çalışıyorum. Yargıçlar [*magistrats*] kendilerini üst mevkide bir görevli (*magistratures*) yerine koyabiliyorlarsa ve bu meş-

5 Jean de Salisbury, *Le Policraticus* (v. 1159), G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, s. 356.

6 "*Status, id est, magistratus*" (*a.g.e.*, s. 353).

ru gasp –ki Austin edimseller konusunda meşru gasptan bahsediyordu,[7] yani gasp olarak görülmeyen ve meşru olarak tanınan gasp– mümkünse ve bunun da toplumsal etkileri, onu olanaklı kılan insanlar üzerinde, yani özneler üzerinde büyülü etkileri varsa, bunun nedeni, vekâlet ilişkisinin döngü etkisiyle gölgelenmiş olmasıdır: Sonunda, toplumsal özneler saygı duydukları için ortaya çıkan şeyi saymaya, ona tapmaya ya da onun önünde eğilmeye varırlar. Başka bir deyişle, vekâlet mantığını unutan grup, kendi kişileşmesinde, kendi kendine tapar. Birazdan anlamına değineceğim alkışlama mantığı da, grubun imgesel bir gerçekleşmesi, kişileşmesi dahilinde, *in effigie* [gıyaben teşhir yoluyla] kendine taptığı bir tür külttür.

## Vekâlet üzerine

Grubun grup olarak var olmasını sağlayan hareket, grup için bizzat kendinden mahrum kalma tehlikesini beraberinde getirebilir. Belki de ifade etmek istediğim temel düşünce bu: Gruplar ancak vekâlet mantığı dahilinde, bedenselleşmenin nesneleşmesi mantığı dahilinde grup olarak var olabilirler ve bu mantık daha en başından vekâletin kötüye kullanımı tehlikesini içinde barındırır.[8] Bir araya gelen grubun, sözcüsünün söylediklerini alkışlamasına vesile olan alkışlama mantığı, grupların toplumsal kurguyu ve bunun sonuçlarını gizlemelerini sağlayan toplumsal kurgulardan biridir. Bir araya gelmiş bir grup, sözcünün cümlelerini alkışladığında, aslından vekâlet olgusunu perdelemiş olur ve hem kendini hem de başkalarını, sözün sahibinin grup olduğuna inandırır.

Bu vekâlet mantığının tahakküm altındaki sınıflarda aldığı biçime değindim – analizi burada daha fazla derinleştirmeyeceğim. Bu, uzun bir analiz olduğu için, basitleştirip anlatsam kafanızda birtakım soru işaretleri belirebilir ve öte yandan da ilginç olduğu, bu konuşma boyunca aklımda olduğu için eğer size bundan bahsetmeseydim dürüst olmayacaktım diye düşünüyorum. "Questions de politique"[9] [Politika Meseleleri] adlı bir metinde, eğitim sevi-

7 P. Bourdieu belki Austin'in edimsel sözcelerin analizinde, konuşmacının sözünü tutma niyetinde olmadığı (yani, sahte bir iddiaya giren ya da gerçekleştiremeyeceği bir vaatte bulunan "*bookmaker marron*") ya da gerekli yetkeye sahip olmadığı durumlara dair (adamın birinin, "hiçbir iktidar iddiası olmaksızın", "bir bakıma adlandırma prosedürünü atlayarak" bir gemiyi *Joseph-Staline* diye adlandırması) incelemesine gönderme yapıyor olabilir. (J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, *a.g.e*, özellikle s. 56).

8 P. Bourdieu siyasette temsil konusunu "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 52-53, 1984, s. 49-55'te ele alacaktır. Bu metin, *Langage et pouvoir symbolique*, s. 259-280'de tekrar yayımlanmıştır.

9 Pierre Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 16, 1977, s. 55-89. (bu, *La Distinction*, s. 463-541'deki "Culture et politique" bölümünün ilk versiyonudur.) Ayrıca bkz. "Les doxosophes", *Minuit*, sayı 1, 1972, s. 26-45.

yesi düşük kişilerin politik konularla ilişkisini incelemiştim. Kamuoyu yoklama kuruluşları tarafından sorulan sorular arasında, yanıtsız bırakılan sorulardan hareketle, toplumsal hiyerarşide ve eğitim düzeyleri hiyerarşisinde aşağı inildikçe, soru yöneltilen bireylerin, özellikle siyasi konularda bilgisiz olduklarını ve soruyu yanıtsız bırakmaya, bir anlamda çekimser kalmaya meyilli olduklarını ya da cevabı bir vekile bırakmayı tercih ettiklerini göstermeye çalıştım. Bir bakıma sözcülere güvendiklerini söyleyebiliriz.

Ortaçağ teologlarının, *fides implicita* [örtülü inanç, içkin inanç] dedikleri şeydir bu ("mutlak inanç" da diyorlardı): [İnancını açıklama, açık inanç olarak] *fides explicita*'ya (yani kendini ifade edebilen, kendi varoluş amaçlarını dile getirebilen, mantıkta ve söylemde kendini temellendirebilen bir inanca) ulaşma yeteneği olmayan inananların, "örtülü bir inanç" benimsediklerini söylüyorlardı. Teologlar, bu inancı küçümsemiyorlardı, ona güvenilebilirdi, her ne kadar kendi mantığının bilincinde olmasa da, yine de üstün kabul edilen bir inançtı: Bir yerlerde, biraz da acımasızca, papaz adaylarının örtülü inancı her zaman sevdiklerinden, bu inancın, sözü yani sözün tekelini papazlara bıraktığından bahsetmiştim. Tanımladığım şekliyle yapısal olgular söz konusu olduğunda, yakınlaşmalar kesinlikle yüzeysel analojiler değildir, bunlar farklı durumlar arasındaki yapısal homolojilerdir: Mutlak inançtan bahseden teologların söylemi ile halk kitlelerinden bahseden siyaset adamlarının söylemleri arasında, yapı ve dolayısıyla da çıkar homolojilerine denk düşen açık bir analoji vardır. *Fides implicita*'ya, yani vekâlet olgusuna körü körüne bağlılığa, grupların ve özellikle de tahakküm altındaki grupların daha önce tanımladığım ve her daim kötüye kullanılma tehlikesini içinde barındıran süreç aracılığıyla var olmalarını sağlayan bu vekâlet mantığına yakından bakarsak, parti ile kitleler arasındaki ilişkileri anlamak için önemli sonuçlar çıkarabiliriz. Bu ilişki, bilinçlenme teorisi aracılığıyla genelde idealist ya da daha ziyade entelektüalist mantık içinde tanımlanmaktadır. Aslında, bugüne kadar yaptığım analizlerin sonuçlarından biri, halkçı diyebileceğimiz hareketlerde, vekiller ile vekâlet verenler arasındaki ilişkileri anlamak için farklı bir model sunmak olmuştur.

Vekâlet yoluyla temsilin etkileri arasında, yoğunlaşma olgusundan az önce bahsetmiştim: Kanonistlerin dedikleri gibi, *personnarum plurium* [farklı bireylerin çeşitlilik içinde yan yana gelişi biçimindeki] toplanma halinde, Sartre'ın dediği üzere çoğul kişilerin seri halde toplanması durumunda, yani grubun *partes extra partes* var olduğu yerde, tekerrür mantığıyla, vekâlet, bir vekilin kurumsallaşması, bir veya birçok temsilcinin varlığı mantığı dahilinde bir yoğunlaşma ortaya çıkar. Bu, temsile ve birliğin temsiline izin verir: Temsilciler, vekiller, grubu temsil edebilirler ve sözcüğün temsilî anlamıyla, grubun birliğini temsil edebilirler.

Sonuç olarak, kurumlar bedenlerde ve daha ziyade belki de şeylerde, dahası, bedenlerin ve şeylerin işleyişini yeniden üretme kapasitesi olan mekanizmalarda kendilerini gerçekleştirdikleri ölçüde, gruba kendiliğinden sahip olmadığı bir kalıcılık sağlarlar. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Sartre'ın sorduğu soru buydu. Onun sürekli verdiği örnekten gideyim: Sartre, grupları ancak eylem halinde, yani Bastille'i ele geçirmek için harekete geçmiş, gösteri yapar halde tasavvur edebiliyordu.[10] Eğer grup, grup olarak ancak bu tür koşullarda var olabiliyorsa, bu durumda, sadece yüz yılda bir meydana gelebilme tehlikesiyle karşı karşıya demektir. Oysa gruplar meselesi şudur: İşçi sınıfı ister eyleme geçmiş ister geçmemiş olsun, ister altın kuru fiyatlarında sert düşüş, ister ekmek fiyatında artış olsun, röportajlara, saldırılara vb. cevap yetiştirebilmek için, gruplar *hep* vardır. Grubun kalıcı aygıtlar sayesinde, yerel düzeyde bir kalıcılık sağlayan kalıcılıklar biçiminde, kalıcı bir biçimde var olmasını sağlayan şey, incelemiş olduğum haliyle kurumsallaşmadır.

Suiistimal tehlikelerinden bahsetmeden önce, vekâlet olgusunun ayrılmaz özelliği olan bu sürekliliğe değinmeliydim: Yoğunlaşma, grup adına tek adam olarak hareket etmeye dayalı iktidar, elbette kolayca kötüye kullanılabilir; ancak temsil edilen grupların dağılması ve süreksizliği karşısına kalıcılık özelliğini eklediğimizde, bu tehlikenin bizzat eşyanın doğasında olduğunu görürüz. Aynı nedenle vekâlet paradoksu; vekâlet ve kurumsallaşma yoluyla, bireylerin tek tek, tekerrür halinde var oluşundan kendini kurtaran grubun, yine tek tek ve tekerrür eden vekillerle karşı karşıya kalmasına neden olur. Bir grubun üyeleri kendi temsilcileri aleyhine dilekçe verdiklerinde bunu açıkça görürüz – ki dilekçe, bireylerin tek tek varoluşları mantığına dahildir. Dilekçe 1+1+1 vesairedir; temsilcinize devrettiğiniz yetkileri bir miktar geri alabilmeye çalışmak için, gerekli sayıya ulaşmaya çalışırsınız. Kalıcı vekillerin bedensel nüfuzu karşısında bu tekil bireylerin tek başınalık mantığı, bana kalırsa kurum kavramının ne olduğu üzerine düşünümün kalbinde yer alıyor. Bu tür bir düşünümün, tarihsel konjonktürle ilişkisiz olmadığı aşikâr.[11] Minerva'nın baykuşunu bilirsiniz. Bu mantığa göre, son derece hayati gibi görünen analizlerin, sorunun özellikle yakıcı bir şekilde kendini gösterdiği durumlara aslında ne çok şey borçlu olduğunu asla gizlememek gerekir.[12]

---

10 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*. "Kaynaşma halindeki bir şehrin homojenliğinde olağan olan bir ardışıklığı çözen yeni bir biraraya gelme" olarak Bastille'in alınması örneği üzerine bkz. s. 386-394.

11 Bourdieu'nün soruşturmalarının içinde yer aldığı tarihsel bağlam için bkz. Pierre Bourdieu, *Interventions 1961-2001*, Franck Poupeau ve Thierry Discepolo tarafından seçilen ve sunulan metinler, Agone, Marsilya, 2002.

12 Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* kitabının önsözüne gönderme (1821): "Minerva'nın baykuşu sadece alacakaranlıkta uçar."

## Devlet ve perspektivizm

Çıkarsayacağım bir diğer sonuç şu: Bu vekâlet mantığı, devlete vekâlet verme durumunda tamamen özel bir hal alır, çünkü, doğru ya da yanlış, devleti temsil eden kişi evrensel bir temsilci gibi görülür. Devleti temsil eden kişinin otoritesi ya da eylemlerinin hakikati, *consensus omnium*, yani genel uzlaşma üzerine temellenir: Bir nevi ortakduyunun mutemetidir o. Örneğin, atama/adlandırma olgusunda (çoğunlukla biraz takıntılı ve tekrara düşerek kullandım bu kavramı, ama önerdiğim farklı analizler arasında bağlantı kurabilmek için önemli olduğunu düşünüyorum), [bu ortakduyu] temsilci olarak atanan/adlandırılan kişiye, bir başka bakış açısından eleştirilebilecek özel bir bakış açısı niteliği taşımayan, evrensellik iddiasında bir bakış açısı bahşeder. [Devletin temsilcisi], "Sen sadece bir profesörsün"den farklı olarak, "Sen bir profesörsün" dediğinde, tüm piyasalarda değer taşıyan bir unvan bahşetmiş olur ve bizim toplumlarımızda evrensel nitelikte kabul gören ad verme işlemleri, özellikle eğitime dair unvanların verilmesidir. Tüm toplumsal piyasalarda değeri olan bir geçer akçedir bu. (Elbette kur değişebilir: Azami değerine eğitim piyasasında sahiptir, ancak fark dönemlere ve toplumlara göre az çok değişse de elbette sosyete piyasasında daha düşük bir değeri vardır.) Kabaca, eğitim unvanı, Weber'in deyişiyle[13] makul başarı şanslarıyla, belirli bir toplumsal uzamda bulabileceğimiz tüm piyasalarda ve alt piyasalarda bir değere sahip olma iddiası olabilecek adlandırmalardan biridir. Yani bu, hakaret gibi tekil bir atfın aksine, herkese yönelen, çokamaçlı bir atıftır. Başka bir deyişle, Leibniz'in ifadesiyle, devlet bir şekilde tüm perspektiflerin *geometrali*, yani geometrik mekânı, tepede konumlanmış olarak tanımlanabilir.[14] Tüm perspektiflerin tanınan *geometrali* olarak devlet de toplumsal özneler üzerinde meşru bakış açısının tekelini elinde bulundurur.

(Bazı zihinlerde yanlış anlaşılmalara neden olabilecek, ancak sosyolojinin teknik dilinde "meşru olarak tanınan", "keyfî olduğu düşünülmediği için, olduğu haliyle var olmaya devam etme hakkına sahip" anlamına gelen bu "meşru" sözcüğüne burada geri dönmeyeceğim. Bu kesinlikle bir değer yargısı değil. Burada, insanların, neden saygı duyduklarına ya da tanıdıklarına dönük bir açıklama yapmaya gerek duymaksızın, meşruiyeti tanıması söz konusu: Adlandırmaları, yapılan atamaları kabul etmek, profesör tayin edilen kişileri "Sayın Profesör" diye çağırmak, saygın insanlara saygı duymak yeterlidir.)

---

13 Max Weber'in çağdaş devlet için "belli sınırlar içinde [...] meşru fiziksel şiddetin tekelini kendi adına başarıyla talep eden insan topluluğu" olarak yaptığı tanıma gönderme. (M. Weber, *Le Savant et le Politique*, "10/18", s. 29).

14 Bkz. bu kitapta, s. 59, not 21.

Devletin, vekilleri ya da kendisini cisimleştiren kurumlar aracılığıyla toplumsal özneler hakkında söylediği şey, evrensel olarak tanınma iddiasındadır. Max Weber, devletin kendini "meşru şiddet tekeli"[15] ile tanımladığını söylüyordu, ben de devletin kendini meşru *simgesel* şiddet tekeliyle tanımladığını söyleyeceğim. Yani simgesel şiddet edimleri aracılığıyla –ki hakaret bunun bir biçimidir– her an ötekilere dair bir bakış açısını ve dolayısıyla bir dünya görüşünü dayatmaya çalışırız; fakat bu simgesel şiddet edimlerini devlet uyguladığında, bunlar herkesçe tanınmaya meyillidir. Bu tekel üzerinde hak iddiasının başarıya ulaştığını, bazı toplumsal faillerin bu tekele karşı yürütmek zorunda oldukları mücadelede görebiliriz.[16] Bu mantıkla, tıpkı *Légion d'honneur* Nişanı durumunda olduğu gibi, meşru simgesel şiddetin keyfiliğinin özellikle kendini ifşa ettiği, entelektüellerin bazı kutsama biçimleriyle kurdukları ilişkiyi incelemek gerekir diye düşünüyorum: Entelektüellerin, tüm gösterişi ve dolayısıyla da gülünçlüğü ile kutsamayla olan ilişkileri, meşru şiddet tekeline karşı bir mücadele olarak algılanabilir. Kendilerini sadece kendilerinin kutsayabilecekleri düşüncesi adına –ki bu onların stratejik çıkarıdır (eğer hep böyle olmuş olsaydı, çok daha iyi korunmuş olurlardı)– entelektüeller bu tip dışarıdan kutsamaları reddederek, entelektüel şeyleri kutsama tekelinin kendilerine ait olduğunu söylerler. Ancak bunu yapmak zorunda olmaları, geçici unvan ve saygınlıkları açıkça reddetmek zorunda olmaları, entelektüeller arasında bu tanınma nişanları aracılığıyla tanınmayı kabul edenler olduğunu kanıtlar. Analizi daha fazla uzatmayacağım, çünkü bu herkes için sancılı bir hal alabilir.

Devlet, meşru simgesel şiddet tekeli üzerinde hak iddia edebilir ancak elbette bu tekel asla tümüyle gerçekleşmez. Söylemdeki bu kaymalara, uç noktalara savruluşlara dikkat etmek gerekir, çünkü bunlar her şeyi değiştirir. Devlet iktidarına talip olanlar açısından bir mücadele konusu olan kartel dahilinde, ama aynı zamanda toplumun genelinde de bizzat devlet yadsınabilir. Buna karşılık, kültürel sahada örneğin, devletin meşru şiddet tekelinin hiç de yadsınmadığını düşünüyorum. Devletin meşru şiddet tekeli, eğitim sistemi aracılığıyla uygulanır; hatta eğitim unvanları konusunda büyük anlaşmazlıklar olsa da, gündelik pratikte eğitim unvanlarının fazlaca saygı gördüğü ve simgesel şiddet tekelini yadsımanın tamamen gülünç olduğu açıktır.

Yani bir bakıma devlet, toplumsal özneleri perspektivizmden* koparır (burada, perspektivizm derken, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de geliştirdiği teo-

15 Bkz. bu kitapta, s. 144, not 13. Ayrıca bkz. M. Weber, *Économie et société*, "Pocket", s. 96-100.

16 P. Bourdieu bu konuya 1989-1992 yılları arasında verdiği derslerin yayımlandığı *Sur l'État*'da, özellikle s. 314-317'de değinecektir.

(*) Türkçeye "bakış açılarının çokluğu" olarak da çevrilen perspektivizm, gerçekliğe dair bakış açılarının toplamının bizzat o gerçekliği yarattığını ileri sürer; toplumsal dünyayı, tam da toplumsal dünyaya farklı bakış açıları tesis eder – e.n.

riye atıfta bulunuyorum: Herkesin herkese karşı giriştiği bu bilme savaşında, her birey kendi çıkarına en uygun perspektifi dayatma eğilimindedir[17] ve aslında burada ele aldığım şey, bir yönüyle Nietzsche çatısı altına konabilir: Hakaret, perspektivist bir felsefe varsayar, yani herkes toplumsal dünya üzerine kendi perspektifini dayatmanın yollarını arar). Yani bir anlamda devlet, tüm toplumsal failler hakkında izin verilen perspektifi, toplumsal olarak tanınan perspektifi sunan, tarafsız bir yerdir. Bu konuya burada girmiyorum çünkü daha önce çok bahsettim. Koca bir yıl boyunca ele aldığım konuların mantığı içinde yer alan Spitzer'in *Don Kişot*'ta üzerine sosyoloji, edebiyat tarihi denemelerindeki bir analizine değinmeyi yeğlerim.[18] Spitzer, Cervantes'in *Don Kişot*'ta, kahramanların adını sürekli değiştirdiğinden bahseder. Bizzat Don Kişot için de, sanki seçim hakkını okura bırakıyormuş gibi, farklı isimler kullanır. Spitzer'e göre bu, kişinin ötekiler hakkında son sözü söyleme hakkında sahip olmadığı bir toplumsal evren yaratmaya çalışan, çok genel bir yöntem olduğunu söyler. Bu türden adlandırma belirlenimsizliklerinin, kahramanın *idios* olduğu, yani tüm toplumsal dünyaya karşı aklı simgeleme iddiasında olan, dolayısıyla bireysel hakaret mantığıyla hareket eden, bir bakıma ortakduyuya meydan okuma riskini göze alan (bir ekleme yapayım: Devlet, ortakduyudur) bir kahramanın var olduğu bir romanda geçmesi elbette tesadüf değildir. Aynı mantıkla, Dostoyevski'nin *Budala*'sını yeniden düşünebiliriz. Aslında, sadece açıklamaya çalıştığım ve belki de göründüğü kadar kolay olmayan meseleleri pedagojik olarak aktarabilmek için bu yazınsal referansları veriyorum. Birçok referans sistemi sunuyorum, haklısınız, ama her birinizin buradan hareketle kendi yolunu çizip yola devam edebileceğinizi düşünüyorum.

## Toplumsal dünya hakkındaki hakikat sorunu

Kurumun, vekâletin mantığı, bu mantık dahilinde yer alan suiistimal üzerine bu düşünceler, toplumsal dünya söz konusu olduğunda bizleri hakikat sorununa sevk ediyor. Aslında bu konuya kalan yirmi dakika içinde girsem mi girmesem mi kararsızım, ama yine de birkaç şey söyleyeceğim. Dersler boyunca söylediğim şeyin arkasında şu soru yatıyordu: Toplumsal dünya

17 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir* (1882), *Œuvres*, cilt II, Robert Laffont, Paris, 1993, özellikle paragraf 333, s. 193-194 ("Bir bilginin mümkün olması için, öncelikle bu eğilimlerin her birinin, bilinecek olay ya da şey üzerine kendi kısmî görüşünü getirmesi gerekir") ve 355, s. 220-221 ("Benim anladığım şekliyle perspektivizm"). Perspektivizm "herkesin gerçeği kendine" anlamına gelmez; aksine perspektiflerin çoğulculuğu, gerçekliğin tezahürünün koşullarından biridir. [*Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2017].

18 Leo Spitzer, *Linguistic Perspectivism in the "Don Quijote". Linguistics and Literary History: Essays in Linguistics*, Princeton University Press, Princeton, 1948, s. 41-85.

hakkındaki hakikati dile getirmek ne demektir? Toplumsal dünya hakkında hakikati kim dile getirir? Bu döngüyle ilgili olarak birçok kez Wittgenstein'ı andım: Paris ayar-metresini kim ölçecek, Paris ayar-metresinin uzunluğunu kim söyleyecek, toplumsal sınıflar, sermaye ya da sınıf çatışmaları hakkında hangi sosyolojinin haklı olduğunu kim söyleyecek? Bilim camiası, bir tür koruma refleksiyle bu konuyu başından savıyor çünkü bana kalırsa bu meseleye tahammül etmek çok zor. Sosyologlar, tarihçiler ve etnologlar, eğreti bir tür pozitivizme sahipler ve sanki hakikat hakkındaki hakikat sorusuna, toplumsal dünya hakkında önermelerin doğruluğu ve hakikati sorusuna verecek yanıtları varmış gibi davranıyorlar. Eğer göstermeye çalıştıklarım bir hakikat değeri taşıyorsa, bu durumda, bunun sosyal bilimlerde hakikatin ölçütleri konusuyla ilgili de birtakım sonuçları olacaktır.

Bir bakıma, toplumsal dünya söz konusu olduğunda, Nietzsche'nin tanımladığı şekliyle perspektivizm aşılamaz: Herkesin kendi hakikati vardır, herkes kendi çıkarlarının hakikatine sahiptir. Bizler bu türden bir düşünceye aşina değiliz; bu, diğerlerinin çıkarlarının ifade edilmesini "hata" olarak adlandıran tüm bir gelenek tarafından itibarsızlaştırılmış bir tür göreciliktir. Yani, eğer kesin bir tanımı yapılabilirse, bilinçlenmenin, idrak edilmiş çıkarın ifade edilmesini sağlayan şey olduğunu söylerdim: Tahakküm altındakilerin bakış açısından, idrak edilmiş çıkar, tam da tahakkümün bilincine varmak, bunu ifşa etmek, bunu altüst etmektir. Tahakküm edenlerin bakış açısından ise, tahakkümün bilincine varmak, bu tahakkümü muhafaza etmek üzere temellerini keşfetmektir. Bu durumda, mesela –Pareto "Marx'ı tepetaklak etmiş" diyerek– karşıya getirip dalga geçtiğimiz Marx ile Pareto'yu sırt sırta verdirebiliriz. Bana kalırsa, en azından bu perspektivist hakikat teorisini üstü örtülü olarak kabul etme noktasında hemfikirdirler. Pareto, örneğin, "seçkinlerin düşüşü" dediği şeyi açıklarken, tam da seçkinleri, yani tahakküm edenleri, kendilerini tahakküm edenler olarak görmekten alıkoyan şeyin, bizzat kendi tahakkümlerinin bahtsız bilinci olduğunu, bunun onları tahakküm altındakilerin bakış açısını benimsemeye sevk ettiğinden ve böylece düşüşe mahkûm olduklarından bahseder.[19] Bundan dolayı, eğer toplumsal dünya, kendilerini grup olarak tesis ederek ve kendilerini grup olarak tesis eden şeyi –yani bir ortak çıkarlar bütününü, korunacak bir sermayeyi ya da harekete geçirilecek bir sermaye-olmayanı– açıkça tesis ederek grup olduklarının bilincine varan toplumsal gruplar arasındaki bir karşılaşma sahası ise, bunun sonucunda ilk aşamada, radikal perspektivizm toplumsal mücadelenin kaçınılmaz bir momentidir diyebiliriz. Toplumsal dünya hakkındaki hakikat, ister istemez rakip toplumsal gruplar arasındaki mücadelenin konusudur.

19 Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, cilt II, Payot, Paris, 1917, 11.-13. bölümler.

Belki biraz saplantılı bir şekilde tekrarladığım bu ifadeyi yeniden ele alıyorum ama oldukça kullanışlı ve çarpıcı olabiliyor: Eğer bir hakikat varsa, o da hakikatin mücadele konusu olduğudur. Bu, her grup kendi hakikatiyle ilgilenir ve rakip bir grubun hakikatini üstlenen bir grup, grup olarak intihar etmiştir önermesinden kaynaklanıyor. Başka bir deyişle, hakikat tek değildir, çoğuldur ve toplumsal dünya hakkında hemen hemen hiçbir evrensel önerme yoktur. Bu konuda *Ayrım*'da önerdiğim, özellikle yaşam biçimi konusuyla ilgili bir dizi analize yönlendireyim sizi – bu sadece bir örnek, binlercesi ele alınabilirdi: Tahakküm altındaki sınıfların boşvermişliği hoş görmeleri, doğal görmeleri karşısında, tahakküm eden sınıflar boşvermişliği bir suç, bir eksiklik olarak görürler. Bu nedenle sosyolojinin yazımı son derece zordur, çünkü sözcükler sürekli ikiye bölünür. Rus Devrimi'nden sonraki en büyük dilbilimcilerden olan Bahtin'in, devrimci dönemlerde ikiye bölünmeyen, iki ayrı cephedeki iki kişi tarafından aynı anlamda kullanılan neredeyse hiçbir sözcük olmadığını söylediği müthiş bir analizine bakabilirsiniz.[20] Başka bir deyişle, devlete, devlet söylemine bağlı dil üzerindeki uzlaşma, dil üzerindeki geniş çaplı uzlaşma, tıpkı devrimci dönemlerde olduğu gibi, toplumsal ilişkilerin hakikati kendini belli ettiği andan itibaren kurgusal gibi [görünür]. Bir şekilde, hakikat bir mücadele konusuysa, sosyal bilimlere düşen görev, hakikatin nerede olduğuna karar vermek değil, kendi içinde göreceleştirilemeyecek iki hakikatin nerede çeliştiğini bilmektir. Tekrar vurgulayayım: "Hakikati", hayati çıkarlar içinde temellenen Nietzscheci "perspektif" anlamında alıyorum.

Bununla birlikte, sosyal bilim, doğru ya da yanlış olduğu bilinmeyecek bir şeyin tespitiyle, hem çatışkılı hem de aşılmaz hakikatlerle yetinebilir mi ve yetinmek zorunda mıdır? Aslında toplumsal bir hakikatin gücü, kendilerini bu hakikatler aracılığıyla tanıyanlar ile bu hakikatleri reddedenler arasındaki maddi ve simgesel güç ilişkilerine bağlı olduğu ölçüde, sosyal bilimler farklı hakikatlerin toplumsal olasılıklarını temellendirebilir. Büyük bir toplumsal güce sahip toplumsal bir hakikat, kendini evrensel olarak dayatma, *consensus omnium*'u elde etme kapasitesine sahiptir; kısacası, hâkim ideoloji denilen şeyin kullanışlı bir tanımıdır bu. Kendini evrensel olarak kabul ettirmeyi başaran, bu sayede temellerinin tekil ya da özgül olduğunu unutturan kısmi ve taraflı bir hakikat, hâkim bir hakikat halini alır, yani mantığın bir hakikat ölçütü olarak tanıdığı şeye dayanan, örneğin uzlaşmacı onaylamaya dayanan bir hakikat halini alır. Bu hususta dil analizine geri dönebiliriz: Kurum olarak Fransız dilinin oluşumu, devletin oluşumuna paraleldir.[21] Dil, kendini,

20 Mikhaïl Bakhtine, *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, Minuit, Paris, 1977, özellikle s. 142 vd.

21 Bkz. Pierre Bourdieu, "La production et la reproduction de la langue légitime", *Ce que parler veut dire*, s. 23-58, özellikle s. 25-34; yeniden basımı: *Langage et pouvoir symbolique*, s. 67-98.

onu konuşamadıkları için söz söyleme hakkını kaybedenlere meşru dil olarak dayattığı andan itibaren, taraflı bir hakikat olduğunu unutturur. Meşruiyetin mutlak kabulü niteliğinde olan sessizlikler vardır: Aynı şekilde, söz almanın bahis konusu olduğu yerlerde, sessiz kalma tavrı hiç de tesadüfi değildir; eğitim düzeyine, cinsiyete, yaşa, vb. göre, tamamen öngörülebilir şekilde değişir ve dahası sessizlik, edilgen, genellikle kendi bilincinde olmayan bir tanıma biçimidir.

Birbirleriyle çelişkili olmadığını düşündüğüm bir dizi hakikat tanımı vermek istiyorum. Uzlaşmaya dayalı toplumsal hakikat, meşru perspektifle, yani olduğu haliyle değil de evrenselmiş gibi kabul gören hâkim perspektifle bağdaştırılan hakikattir. Başlarken hatırlattığım toplumsal sınıflamalar sorununa geri dönebilirim burada: Simgesel mücadelenin amaçlarından biri, meşru sınıflamanın konumudur ve örneğin söz, dil sorunu açısından ne ise, sınıflama sorunu açısından da İstatistik Kurumu INSEE'nin sınıflamalarının aynı şey olduğunu, yani meşru olarak tanınmasını başaran bir nevi devlet sınıflaması olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorun kolektif uzlaşmaların temelindedir, sendikalar bunun üzerine tartışırlar, görüşürler –ki geçenlerde sendikaların onayıyla yeni bir INSEE sınıflaması görüşüldü–[22] ve böylece herkesçe tanınan, geniş kapsamlı, kolektif bir görüşmeye dayalı, bir tür sınıflandırmaya ulaşılır: Kavramsal bir doğrulaması olduğu ölçüde, temsilî-perspektifin bir perspektifmiş gibi algılanması son bulur. Kavramsal doğrulama ile temellendirilen bu hâkim hakikatin bir yaptırım gücü olacak mıdır ve edimsel biçimde işleyecek midir? Bu bir nevi devlet aklı diyeceğimiz şey, pratikleri yönlendirecek midir? Aslında bu sorunun cevabının evet olduğunu düşünüyorum; hem de inanmak istediğimizden çok daha ciddi söylüyorum bunu. Az önce, eğitim unvanları aracılığıyla, eğitim sisteminden çok daha ötesinde tanınan ve eğitim unvanını, çok sayıda evrende geçerli bir insanlık ölçütü yapan bir üstünlük hiyerarşisini dayatma örneği vermiştim: Hâkim olan ve olduğu şekliyle yanlış-tanınan, yani zımni olarak tanınan meşru perspektif, hukuku düşündüğümüzde, kendini sandığımızın çok ötesinde dayatır (otoriter hukuku düşündüğümüzde, bir sınıfın çıkarlarıyla, iktidardaki bir kategoriyle bağları daha kolay görürüz). Uzlaşma temelli meşru hakikat, tam da edimsellik gücüyle işler.

Şimdi bu noktada size, bu dersler boyunca edimsellik hakkında söylediğimi daha iyi anlatacak bir analizden hızlıca bahsetmek istiyorum. Kant'ın tanrısal anlık, anlama gücü ile ilgili olarak yaptığı ayrımdan bahsediyorum – kurulan yakınlığın doğru olduğuna inanıyorum. Kant burada Tanrı'ya atfedilebilecek iki tür önsezi ayrımı yapar: *intuitus originarius* ve *intuitus deri-*

22 İlk versiyonu 1954 nüfus sayımı için hazırlanan INSEE sosyoprofesyonel kategoriler dizini 1982 yılında revize edilmiştir.

*vatus.*[23] *Intuitus originarius*, *origo*'yu –gördüğü şeyi– ortaya çıkaran, yaratan bir algı, bir önsezidir: Tanrı, gördüğü şeyi yaratır, yarattığı şeyi görür. Aynı mantıkla, dile getirdikleri şeyi var kılan, yaratan, ona varlık kazandıran, grupları kuran (ki bunlar talimat benzeridir) sözcüklerin, bazı edimsel sözcüklerin olduğunu ya da vekâlet yoluyla şeyleri var eden sözcüklerin olduğunu söyleyebiliriz; bunlar yaratıcı, gerçek bir etkisi olan sözcüklerdir. *Intuitus originarius*, Kant'ta Tanrı'nın tekelindedir. İnsan ise *intuitus derivatus*'a, yani kendine nesneyi veremeyen, nesneyi var edemeyecek olan, onu üretemeyecek, onu gün yüzüne çıkaramayacak olan, sadece önceden var olan bir gerçekliği kaydedebilecek bir önseziye mahkûmdur.

Bu ayrım, bana Austin'in edimsel söz ile saptayıcı söz arasında yaptığı ayrımla birebir örtüşüyor gibi görünüyor.[24] Sosyal bilim saptamayı dile getirir, ne olduğunu söylemeye çabalar, ama aralarından birçoğu, edimsel nitelikteki eylemlerin saptanmasıdır. Sosyolog bir sınıflandırıcıdır; insanların nasıl hareket ettiklerini ve nasıl bölümlendiklerini anlamak için, var olan dağılım karşısında tutumlarının ne olacağını ve dağılımın geleceği üzerinde etkilerinin ne olacağını öngörmek için, gerçekte nasıl sınıflandıklarını söylemek zorundadır. Ancak sosyolog aynı zamanda, "Bu şekilde iyi değil", "Değişmesi lazım", "Şurada elinde fazla olanlar, şurada elinde yeteri kadar olmayanlar vardır", "Zenginlere ödetmek lazım, fakirlere ödetmek lazım", "Fakirlere vermek ve zenginlere ödetmek lazım" vb. diyerek, bölüşüm üzerinde simgesel olarak etkide bulunan insanları gözlemleyen kişidir.

## Uzlaşma ya da nesnel kanıtlar yoluyla geçerli kılma

Sosyolog bu zorluğu, başlarken belirttiğim gibi, sanki ortada hakikat sorunu yokmuş gibi yaparak çözebilir. Bir ölçüt demetinden hareketle, en doğrusuymuş gibi inşa ettiği sınıflandırmasını önerebilir ve bunu, daha ziyade tekölçütlü, yerli sınıflandırmaların karşısına koyabilir ve "Bir sınıflandırma vardır ve sadece bir tanedir, o da benim sunduğumdur. Kesinlikle saptayıcı bir bakış açısına sahibim, ne ise onu söylüyorum, ne olduğunu söylemek için verilen mücadeleye bulaşmıyorum" diyebilir. Ben bunu söylemenin iki sebepten ötürü bir aldatmaca olduğunu düşünüyorum: İlk olarak, sınıflamaya çalışan insanların oynadıkları oyunun, sınıflanmış olanların, onca şey arasında doğru sınıflamayı, doğru bakış açısını, doğru perspektifi ya da meşru perspektifi dayatma amacı güden edimsel eylemler aracılığıyla, sınıflamayı değiştirmek için sürekli bir çaba içinde olması söz konusudur. İkincisi, sosyolog, tespi-

23 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Librairie Joseph Gibert, Paris, 1948, "Esthétique transcendantale", § 8, IV s. 89. [*Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2015].

24 Bkz. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*.

tinde, tespiti değiştirmek için verilen edimsel mücadelenin tespitini unutarak, bilimsel hakikati ıskalar. Sosyolog, hakikatin, hakikati sunma iddiasında olan hakikat mücadelesinin konusu olduğunu, hakiki olma iddiası taşıyan modeline [dahil etmeyi] unutur. Ayrıca –ki bu çok önemlidir– bazı durumlarda, çakışıyormuş gibi görünebilen, ancak hakikatin iki çatışkılı tanımına denk düşen iki farklı hakikat olduğunu unutur. Aynı şeye dayanarak öne sürme iddiasında olduğu bir tek hakikat vardır: Onu üretir ve gerçeklikle kıyaslayarak doğrulamasını bulma iddiası güder. Doğrudan ele alınan sistem içinde dikkate almadıkları da dahil olmak üzere, gerçekten de tüm farklılıkları, tüm dağılımları hesaba kattığını göstermek için çabalayacağı bir kesitleme sunacaktır misal. Hatta gerçeklikte var olduğunu söyleyerek sınıflamasının doğru olduğunu ileri sürecektir.

Ancak sosyolog bu hakikate karşı başka bir hakikat tanımının getirildiğine, nesnelliğin olası bir tanımı niteliğinde olan ve "Bir bakıma bir devlet hakikati vardır ve devlet, tanım gereği, kendi hakikatini gerçek kılma olanaklarına sahip bir kurumdur" diyebileceğimiz, *consensus omnium*'a dayalı bir hakikat tanımının getirildiğine tanık olabilir – ki tanımladığım haliyle devlet, kendi resmî toplumsal dünya temsili konusunda bir uzlaşma elde edebilecek durumdadır. Çok basit bir örnek, söylediğim şeyi somutlaştırabilir: Mesela benim, bir sosyolog olarak, okul sistemi üzerine yaptığım şeyin hakikatini, yani diyelim toplumsal köken ile okul başarısı arasındaki çok güçlü istatistiki ilişkinin varlığını genel oylamaya sunmak istediğimi düşünün. Daha baştan kaybederim, çünkü insanlara okul başarısının toplumsal kökene bağlı olduğunu düşünüp düşünmediklerini soracak bir anketin sonuçlarını biliyorum.

Yani toplumsal bir hakikati geçerli kılacak iki biçim vardır: Bunlardan biri uzlaşma yoluyla geçerli kılma, diğeri nesnel kanıtlarla geçerli kılmadır. Kaldı ki uzlaşma yoluyla geçerli kılma, devlet gibi, sadece hakikati söylemeye değil, aynı zamanda söyleyerek onu oldurmaya edimsel gücü olan bir kurumu dayanak aldığında, bilimsel hakikat son derece savunmasız, korunmasızdır. Yani çok basit bir şekilde söylersek, bilim ile devlet arasında temel bir çatışkı vardır ve bu çatışkı öylesine aşılmaz, öylesine trajiktir ki, uzlaşmaya dayalı bu hakikat, kendini bilimsellik kisvesiyle sunmanın yollarını kolaylıkla bulabilir.

Toplumsal sınıflandırmalar sorunu üzerine, örneğin, bilim ne yapıyor? (Bu konuyu hakkıyla ele almak için vaktim yok.) Bu hakikat mücadelesi içinde, bilim, hakikat uğruna bir mücadele olduğunu söyler: *taxis* (τάξις)[25]

25 τάξις sözcüğü düzene sokma ya da düzenleme demektir. Askerî alanda ise birliklerin düzeni, her birine ayrılmış yer anlamındadır (oysa τάγμα, düzene sokulmuş şeyi, özellikle de birliklerin yapılarını ifade eder).

konusunda (τάγμα, *tagma*; τάγματα, *tagmata*) birbiriyle çarpışan, nasıl sınıflama yapıldığını bilmek için mücadele eden kutupları betimler. Farklı kutupların konumlarını ve bu mücadelenin mantığını tanımlar, ancak ne yaparsa yapsın, ürettiği bilgiler nedeniyle bu mücadelede mutlaka tuzağa düşer. Aynı nedenle bilim, pozitivizmin yaptığı gibi, mücadelenin alfası ve omegası gibi bir mücadele çetelesi sunamaz. Pozitivizm, bilimle başının belaya girmesini istemeyen, huzur isteyen tüm bilim insanlarının felsefesidir. Tüm araştırmacılar hayatlarının belli bir döneminde pozitivisttir (ve bu bir o kadar yorucudur ki...). "Şeyleri oldukları gibi söylüyorum, ölçütler alıyorum ve bakın bugün toplumsal sınıflar işte şöyle, işte bakın *t* anında dağılım böyle, eğer bana inanıyorsanız size verdiğim dağılımdan hareketle uzamın şu noktasında bulunan insanların, şu gazetedense bu gazeteyi okuma ihtimallerinin daha fazla olacağını, inançlı ya da inançsız olacaklarını, daha ziyade sola ya da sağa oy vereceklerini, vb. öngörebilirsiniz" derler. Bakın işte, pozitivist düzeyde kaldığında ve toplumsal dünya hakkında elde ettiği hakikatin alfa ve omega olduğuna inandığında, sosyoloğun yaptığı işte budur. Ama hakikat uğruna mücadelede ve hakikat uğruna mücadele eden ve sosyoloğun söylediklerini yalanlamaya çalışan bir nesnenin karşısında –ki sosyoloğun söylediğini yalanlamaktan fayda sağlayacak kişiler vardır– kendini köşeye sıkışmış hissediyorsa, her ne yaparsa yapsın, hakikat iddiasındaki sınıflama modeline, birçok başka şeyin arasında, kendi hakikatinin olası yalanlamasını içeren bir hakikat uğruna mücadele meta-modeli eklemek zorundadır, ki bu da hakikatinin gerçeğe yakın olduğu anlamına gelecektir. Ben bunun sosyolojik olarak yapılabileceğini ve bilimsel olarak en doğru önermelerin, toplumsal olarak en zayıf önermeler olduklarını düşünüyorum. Bu önermeyi uzun uzadıya ele alabilirim; nasıl oluyor bilmiyorum ama hem çok konuştuğumu, hem de yeteri kadar konuşmadığımı düşünüyorum. Gerçi bu aşamada bir şeyler eklemek ya da düzeltmek için artık çok geç.

Bitirirken size Bachelard'ın tamamen tesadüfen denk geldiğim bir cümlesini aktarmak istiyorum: "Yanlış, en kolay öğretilen şeydir."[26] Anlattıklarımın öznel ve bana kalırsa nesnel zorluğu aşikâr ama ben yine de biraz açık olabilmiş olmayı ümit ediyorum.

---

26 Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, PUF, Paris, 1940, s. 25. [*Yok Felsefesi*, çev. Alp Tümertekin, YKY, İstanbul, 1995].

# 1982-1983

# 5 Ekim 1982

**Araştırmada retrospektif yanılsama ve teorik gerçekdışılık – Bir aksiyomlaştırma çalışması – Bilimsel kavramlar – Temel sorular – Realist tanımlama ve etkileşimci tanımlama – Sosyoloji için metafizik zorunluluklar – Demir tozları**

İzninizle, bu dersin amaçlarıyla ilgili kısa bir giriş yapmak istiyorum. Öncelikle sözel söylemin yazıya göre avantajlarından birinin, konuşmanın niyetleri hakkında her tür iletişim durumunda karşımıza çıkabilecek yanlış anlaşılmaları telafi etmek üzere, bir meta-söyleme olanak sağlaması olduğunu söyleyebilirim. Burada kuracağım meta-söylem, genelde "teorik" denilen söylemlere eşlik eden, yani yapılan konuşmanın ve bu konuşmayı yapanın önemini ifade etmeye yönelik bir meta-söylem değil,[1] daha ziyade eleştirel bir tür meta-söylem olacak. Gerçekten de, birbirinden çok farklı ve sosyoloji hakkında eşit bilgi düzeyine sahip olmayan dinleyicilere bu bilimi tanıtma göreviyle karşı karşıya kalmak büyük bir sorumluluk yüklüyor insana. Yani sizlere söylemimin nerede yetersiz kalacağını daha baştan ifade etmek istiyorum. Bunun nedenlerinden biri, ders [*cours*] ile söylemin [*discours*] özellikle araştırma pratiğinde bazı şeyleri aktarmaya uygun olmamalarıdır; ayrıca kişisel yetersizliklere ve benim kendi becerilerimin sınırlarına da bağlıdır bu durum. Aslında benim buradaki görevim, dinleyicilerimin çeşitliliğine ya da farklılığına dayalı, çelişkili kısıtlamalara tabi.

Öncelikle, mantıksal olarak birbirine bağlı ve oldukça uzun bir süreye yayılacak bir önermeler bütününü [ele almak] istiyorum izninizle. Çünkü dersimi, kendi içinde belli bir mantıkla birbirine bağlı dersler dizisi olarak tasarladım. Bu derslerin mantığı bir yıllık, belki birkaç yıllık bir süreye yayılacak. Elbette bu birtakım zorluklar içeriyor, çünkü [konuyu] derslere bölmek, bütünün mantığını bozma tehlikesi taşıyor. Yine, anlatacaklarıma ge-

---

1 Bkz. P. Bourdieu, "La lecture de Marx ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*'".

nel bir mantıksal çerçeve çizme görevini benimsediğim için, aslında her bir ders oturumunu ayrı bir birim gibi ele alırsam kendime tanıyabileceğim özgürlükten ve şu ya da bu mesele üzerinde doğrudan müdahale fırsatından kendimi mahrum bırakmış olacağım – mesela tıpkı bu sabah yapmak istediğim gibi: Şüphesiz birçoğunuz gibi ben de Fransız yazarlar üzerine yapılan bir kamuoyu yoklamasının sonuçlarının sunulduğunu öğrenmiş bulunuyorum. Bu kamuoyu yoklamalarının üretiminde ya da gazetecilerin bunları kullanmalarında etkili olan mantık mekanizmalarını ya da yapmacıklığı göstererek, burada bulunan çoğu kişiye faydalı olabilirdim. Ama anlatımımın genel mantığını bozmamak için, (bir faydası ve bir işlevi olabilecek) bu tür müdahalelerden kendimi genellikle mahrum bırakmak zorunda kalacağım gibi duruyor. Ama yine de, takip edeceğim bir konuşma planı ile, bir bakıma zamandışı bir mantıkla, anlık düşünümleri veya yakın zamanda meydana gelen olaylara dair düşüncelerimi içerecek müdahaleler arasında bir denge kurmaya çalışacağım.

Benim nazarımda daha hayati diyeceğim ikinci zorluk şu: Seviyesi ne olursa olsun, bir dersin çelişkili iki tür ihtiyacı karşılaması gerekiyor – bir dersin her seviyeye hitap etmesi beklenir ve tanım gereği bu imkânsız bir iştir. Bir taraftan, *Grand Siècle*'de* [Büyük Yüzyıl] dendiği gibi, hem "her şeyin anlaşılır olmasını" bekleyen insanları [...], [hem de] belirlenen bir konu hakkında temel bilgileri edinmek ve dersten dolu bir not defteriyle çıkmak isteyenleri tatmin etmek zorundadır. Bu iki işlev, birbirleriyle kendiliğinden uyuşmuyor tabii. En temel derslerin, sadece en büyük araştırmacılar tarafından verilebileceği söylenir genellikle. Bunda hemfikrim, ama büyük ölçüde kolaymış gibi görünseler de, en temel derslerin genelde en zor dersler olduğunu düşünüyorum. Benim karşı karşıya bulunduğum zorluklardan bir diğeri çıkıyor burada karşımıza: Burada sosyoloji hakkında ne bir ansiklopedi bölümü yazacağım ne de gerçek anlamda bir araştırma eğitimi vereceğim. Her ne kadar ileri bir aşamada dahi olsa, halihazırda devam etmekte olan bir araştırma pratiği deneyimini de anlatmayı başarabileceğimi sanmıyorum açıkçası.

## Araştırmada retrospektif yanılsama ve teorik gerçekdışılık

Devam eden bir araştırmanın sonuçlarını aktarmayı amaçlayan bir dersin zorluklarından birinin, bizzat araştırma deneyiminin kendisini oluşturan şeyin, yani aradığımız şeyi bulamadığımız müddetçe onu bulmamış olmamız olgusunun yeniden ifade edilebilmesinin çok zor olmasında yattığını düşünüyorum. Tersi durumda, aradığımızı bulduğumuz andan itibaren, buldu-

(*) *Grand Siècle*, Fransa'da ülke tarihinin en zengin dönemlerinden 17. yüzyılı tanımlar – ç.n.

ğumuzu unutmak da çok zordur, araştırmanın akışının açıklanış sıralaması, zaten sonuca ulaşılmış olması nedeniyle kökten değişmiştir. Bilimsel araştırmaları kaleme alan herkes bu sorunla karşılaşır ve her ne kadar hakikatin içeriği bakımından hiçbir şey değişmemiş olsa da, bu araştırmayı yayımladıkları zamana göre çok farklı şeyleri, çok farklı şekilde yazdıklarını da çok iyi bilirler. Örneğin sorunu, konu üzerinde çalışmaya başladığımız zamanki haliyle yeniden kurmaya çalışır, boşu boşuna çabalarız ya da nasıl yol aldığımızı, izlediğimiz yolları göstermek için, araştırmanın aşamalarını yeniden oluşturmayı deneriz, bütün epistemoloji çalışmalarında buna rastlarız ve bu çaba, retrospektif yanılsama etkilerinin izlerini taşır. Kişi genellikle, meselenin sonunu ve amacını bildiği için, bunlar söz konusu sonuç doğrultusunda tüm hikâyeyi değiştiren biri tarafından üretilmiş, yapay şeyler olacaktır. İster kavramsal ister ampirik araştırma olsun, fark etmez; araştırma dersi, araştırmanın bizzat ilerleyişini belirleyen ve formalitelere, gereklilik kısıtlamalarına tabi olan, belli bir önem sırasına uygun biçimde sunulduklarında sonuç bildirilerinden, makalelerinden ve de sözlü sunumlardan neredeyse tamamen silinmiş tereddütleri, kopuklukları, kararsızlıkları aktarmakta yetersizdir.

Yani, araştırma sonuçlarını sunmanın bir tür gereksiz dramatizasyonu, aynı zamanda sonuç odaklı retrospektif yanılsama, ki beni en çok üzen de budur, bu deneyimi oldukça eksik ve kusurlu anlatabilmemize neden olur. Bu anlamda, yapacağım ders bana göre ister istemez bir başarısızlık örneği olacak. Bu konu üzerinde ısrarla duruyorum, çünkü bu, teşhisi dile getirmektense yalanlamanın yollarından biridir. (Sosyolojide, karamsar gibi görünebilecek bir önermeyi dile getirmek bile yanlışlanabilirliğini olanaklı kılmaya katkı sağlar; yani bir sosyoloğun iyimser ya da karamsar olup olmadığını sorgulamak nafiledir, çünkü aynı anda ikisi de geçerlidir.) Verdiğim dersin, üstü örtük olarak önleyici, yani koruyucu bir işlevi var. Nihai haline ulaşmış olsa da, konuşmamda, genelde bilimsel söylemin bir erdemi sayılan belirsizlik, değişkenlik, muğlaklık vb. unsurları bulabileceğinizi umuyorum.

Diğer bir zorluk, bir çelişki de şu: Sunacağım şeyi, sosyoloji üzerine çok genel ve çok evrensel bir söylemmiş gibi verebilir, hatta deneyimleyebilirdim. Aslında, sunacağım şeyin benim kendi sosyoloji anlayışım olduğu, bilimsel ve tartışmaya açık, evrenselmiş gibi deneyimlediğim görüşüm olduğu aşikâr. Elbette ancak bu evrenselliğin evrensel olarak tanınmadığını bilmenin önemli olduğunu söylersem kendi evrensellik deneyimim konusunda içim rahat olabilir. "Teori" sözcüğünü, etimolojik anlamıyla, yani bir düşünme biçimi, toplumsal dünyaya dair katı şekilde kontrol edilen bir algı şemaları sistemi olarak kabul etmek kaydıyla, sizlere genel bir toplumsal dünya teorisi sunacağım. Yani tabii ki bir araştırmanın ürünü olan, kökleri bir

araştırmaya uzanan, ancak araştırmanın dışında ve araştırma koşullarının dışında sunulduğu için kaçınılmaz olarak teorisist gibi görünecek bir düşünme yöntemi sunacağım. Akademik ortamlarda, yani araştırma pratiği koşullarının dışında, sosyolojiden bahsetmek, bana kalırsa konuşmada deformasyona yol açabiliyor. Geleneksel olarak teorisizm dediğimiz şey, yani teorik araçları üretim ve kullanım koşullarından bağımsız olarak kendileri için ve kendilerinde değerlendirmek, teorileri *in abstracto,* gerçek işleyişlerinin dışında ele almak demektir.

Elbette bu dersler boyunca, benim açımdan somut olan ve şimdi sizler için açık hale gelen bu çelişki ve zorlukları aşmaya çalışacağım. Örneğin, bizzat kendi araştırmalarımdan ya da başka sosyologların araştırmalarından aldığım örneklerin seçiminde, az önce ifade ettiğim teorik gerçekdışılık etkisine bir çözüm bulmaya çalışacağım. Yani örnekler, önerilen analizlerin gerçekte nasıl işlediklerini göstermek için birer araç olacak. Ancak birçok durumda, bu amaca ancak aranızdan gerçekten bilmek isteyenler, verilen şu ya da bu araştırmayı bulmaya ve tekrarlamaya çalışırsa ulaşabilir. İnsanların genellikle yaptıkları gibi, araştırmayı, doğrudan sonucu öğrenmek için ampirik basamağı atlayarak okumamak gerekir; eğer böyle yapılırsa, araştırmacıların çalışmaları adeta mutasyona uğrar. O zaman, bir bakarsınız, doğrulanan hipotezler, bunlara karşı başka "tezler" koymanın yeterli oluverdiği "tezlere" dönüşüverirler. Eğer sosyoloji bir bilimse ya da her halükârda bilim olmak için çabalıyorsa, ona karşı, doğrulama ya da yanlışlama süreçlerinin işletilmesini hak ettiğini düşünüyorum. Bir sosyoloğa, sanki bir denemeciye cevap verir gibi, bir karşı tezle cevap veremezsiniz. Bu doğrulama işlemlerinden kendini mahrum bırakan bir sosyolog, bir bakıma girişiminin özgüllüğünü oluşturan şeyden de feragat etmiş olur. Yani burada bir başka zorluk söz konusu: Çoğunlukla bahsettiğim nedenlerden ötürü, içinde bulunduğumuz koşullar gereğince, araştırma basamaklarının ayrıntılarını konu dışı bırakmak durumunda kalacağım. Üzgünüm, ama hep söylediğim gibi, kavramlar üzerine, hele hele aslında bilimsel bir araştırmada kullanım yeri olmayan kavramlar üzerine çalışmaktansa, kavramları işletmenin çok daha yüksek teorik ve bilimsel fayda sağlayacağını düşünüyorum. Yani sık sık size ifşa ettiğim ve bunun karşısında dikkatli olmanız konusunda sizleri uyardığım hataya, aslında kendim düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacağım.

Birilerinin bunları bana karşı eleştiri olarak getirmesinin önünü kesmek için söylemedim tüm bunları; tam tersine, bunun çok önemli olabileceğini düşünüyorum. Bu açılış konuşmalarını, genellikle "Aman, ne sıkıcı" diyerek ve açılış ritüelinin ayrılmaz bir parçası olarak dinleriz; ama benim burada yaptığım şey, nazik ya da ritüel bir giriş değil. Bu benim için gerçekten önemli. Bu kadar uzatma hakkını kendime tanımamın nedeni, bu konu-

nun, söyleyeceklerimin bir parçası olması. Keşke fırsatım olsa da her seferinde baştan başlasam...

## Bir aksiyomlaştırma çalışması

Yine de deneyeceğim şeyin, yani o büyük sözcüklerden birini kullanacak olursam, bir tür aksiyomlaştırma çalışmasının önemli olduğunu düşünüyorum (ama gerçeklerin daha mütevazı olduğunu göreceksiniz). Daha önce gerçekleştirilmiş, az çok doğrulanmış sonuçlar ve önermeler üretmiş araştırmalardan olduğu kadar, bu sonuçların üretim araçlarından da yola çıkacağım ve bunları kontrol etmek için, test etmek için, sonuçlardan ziyade bu sonuçların üretim araçları üzerinde duracağım. Teorik bir aygıt, teorik bir bütünce, birbiri ardına gelen birikimlerden, birbirini takip eden düzeltme ve eklemelerden meydana gelir ve böylece sistemin bütünü dönüşmüş olur. Şeyler, tıpkı bir evin inşası gibi yavaş yavaş, rötuşlarla oluşurlar. "Geçmişi dikkate almadan her şeye baştan başladık" dediğimiz, "her şeyi sorunsallaştırdık, sıfırdan başladık vb." dediğimiz retrospektif betimlemeler haricinde, her defasında her şeyi silip atmayız. Belki de değinmem gerekecek nadir bilimsel devrim durumları dışında, pratikte hiçbir araştırmacı hiçbir zaman böyle yapmamıştır. (Bilim tarihinde araştırmacılar belki iki ya da üç kez bu tür bir radikal sorgulamaya girişmişlerdir.)[2] Gündelik pratikte, onlar kendi kavramsal sistemleriyle yaşarlar ve hem ayrıntıyı hem de bütünü ilgilendiren sonu gelmez rötuşlar yaparlar. Belki bayağı ama bu çok önemli; bütün üzerinde oynamalar yapmadan şu ya da bu kavram üzerine çalışamazsınız. Kavramların bütünü arasındaki ilişkiler üzerine bu düşünceyle, sadece pedagojik değil (ki bu beni üzerdi) aynı zamanda bilimsel olarak da işe yarar bir sonuç üretebiliriz. Mesela gizli ilişkileri gün yüzüne çıkarmak zorunda kalacağımı düşünüyorum: Örneğin (sonradan söyleyeceğimi önceden dile getirmiş oluyorum), bu dersi hazırlamaya çalışırken, düşüncelerimin arka planında, sermaye türleriyle görece özerklik kavramı arasında sorgulamış olduğum bir ilişki çıktı karşıma ve deyim yerindeyse, ayrı ayrı işleyebilen kavramlar birbirleriyle diyaloga geçtiklerinde, her biri bundan kârlı çıkıyor.

Tüm teorisyenler ve bilim tarihçileri tarafından tanınan aksiyomlaştırmanın bir diğer erdemi şudur: Kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya koyarak kavramları sergiler –"sergilemek" sözcüğünü her iki anlamıyla, hem açıklamak hem ortaya sermek anlamında alıyorum–, bunları görünür kılar, böylelikle de onların azami risk almasını sağlar, ki bu bilimsel açıdan temel erdem sayılabilir. İşte bilim ile denemecilik arasındaki farklardan biri budur: Dene-

---

2 Bourdieu bu konuyu *Science de la science et réflexivité* başlığıyla yayımlanan son Collège de France dersinde ele almaktadır (Raisons d'agir, Paris, 2001).

mecilik kendini sergilerken, bilim insanı kendi kavramlarını sergiler, riskler alır ve kavramları ne kadar ortaya serilirse, yani eleştiriye ne kadar açık olur ve kolektif eleştiri tarafından dönüştürülmeye ya da değiştirilmeye ne kadar elverişli olursa, o kadar bilimsel olur.

Peki, o halde, düşünce yöntemini sergileme işi neyle ilgilidir? Toplumsal gerçekliği anlamak ve inşa etmek amacıyla nasıl işlediklerini göstermek için, habitus, alan, sermaye vb. gibi, oluşturduğum belli sayıda temel kavrama tekrar değinmek durumunda kalacağım. Bu kavramları açıklamak için, soybilimsel ya da tarihsel diyeceğim bir duruş benimseyebiliriz. Eğitimde işlevsel bir tekniktir bu: Bir düşünceyi açıklamak istediğimizde, onun öncüllerini ararız ve onun nasıl kurulduğunu gösteririz. Daha uzun açıklayabilirim, ancak burada sadece bu soyağaçlarının genelde kurgusal olduklarını söylemekle yetineceğim: Yaratıcıları, soybilime konu olan kavramların yaratıcıları dahi olsalar, bunlar *ex post* [sonradan yapılmış] yeniden inşalardır. Sosyolog olarak, tıpkı toplumsal hayattaki gibi, genellikle bu soyağaçları sadece simgesel sermayenin oluşumunda etkili oldukları ölçüde, bir düşünürün kendi düşüncesine dair önerebileceği her tür felsefi soyağacı karşısında, sistematik bir meydan okuma tutumu benimseyeceğim: Bizler, kendimize atalar üretiriz. Sosyologlar için *founding fathers*'dan ("kurucu babalardan") bahsediyorsak, bu tesadüf değildir. Kendine kurucu babalar ya da atalar seçmek, yani isim babası atalar, kabile isimleri seçmek –Marksist, Durkheimcı, Weberci, vb. gibi–, simgesel sermayesini göstermenin, kıymetli tüm ataların sermayesini kendine mal etmenin, kendini vâris ilan etmenin ve böylelikle mirası sahiplenmenin bir yoludur. Elbette kendini vâris ilan eden kişi, aynı zamanda mirasa göz koyan ya da mirası yok etmeyi hedefleyen herkesin saldırısına da kendini açmış olur – genelde, mirasla olan bu ilişki, "Sen zavallı bir Webercisin!" ya da "Durkheimcı olan benim!" gibi ifadelerle dile gelebilir.

Bu stratejiler, ister kendi soyağacını çıkarmak, isterse başkalarının soyağacını çıkarmak söz konusu olsun, neredeyse hep soyağaçlarını lanetler. Rakiplerin düşüncelerinin soyağaçlarını çıkarmak, bu düşüncelerin özgünlüğünü yok etmek niyetiyle yapılabilir – enformasyon teorisi anlamında.[3] Falanca tarafından kullanılan bir kavramın zaten daha önce filanca tarafından kullanıldığını göstermeyi başarırsanız, onun sermayesini yok edersiniz. Tüm bunlar, bir düşünceyi sergileme pratiklerinde bilinçsiz şekilde devrededir. Tüm bunları bilerek, benim bu yönde ilerlemeyeceğimi ve kaynakları açıklayarak vakit kaybetmeyeceğimi tahmin ediyor olmalısınız. Elbette, habitus kavramını, ne bilinçli ne de bilinçsiz olarak, daha önceki tüm bir kullanıcı-

3 Enformasyon teorisinde, "laf kalabalığı" karşısında "özgünlük" bir enformasyonun değerinin parametrelerinden biridir (bkz. Abraham Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Denoël, Paris, 1972 [1958], s. 93).

lar geleneğini referans almaksızın kullandım, çünkü ona ihtiyacım vardı. Yeri gelmişken, bu kavrama başvurmak isteyenler için, tam da bunları birbirine karıştırmamak adına, birkaç kelimeyle bu kavramın önceki kullanıcılarını anımsatmak faydalı olabilir (Aristoteles, Aziz Thomas, Weber, Durkheim, Husserl, vb.). Bununla birlikte bu tür soybilimsel ilişkilendirmenin aydınlatıcı olmadığını ve kullanımda sadece bir uyarı niteliği taşıyabileceğini düşünüyorum. "Habitus"tan bahsettiğimizde, dikkatsiz kullanımlara savrulmamak için, kavramın falanca ya da filanca kişi tarafından kullanıldığını bilmek faydalıdır; fakat bir kavramın, ancak bir sistemin tutarlılığı içinde anlam kazandığını bilmek daha önemlidir.

## Bilimsel kavramlar

Habitus ve alan kavramlarını –ki belki gerçekten de çok daha zor olmasına rağmen sermaye kavramını– kullanma biçimimi, az çok mitsel atalara göre değil, kavramın bulunduğu entelektüel konumlar uzamına göre konumlandıracağım. Aslında, bilimsel bir kavramın gerçek işlevi kesinlikle Fransızların mantık dersinde söyledikleri değil (yine burada Anglosakson epistemoloji geleneğinde oldukça yaygın şeyler söylüyorum ancak Fransız epistemoloji geleneğinde olay bambaşkadır), daha ziyade "teorik bir çizgi"nin bir nevi maddeleştirilmesidir –"politik çizgi" dendiğindeki anlamda söylüyorum "teorik çizgi"yi. Aslında, kavramları –habitus ya da alan kavramını– kullanma deneyimime denk düşen elverişli bir tanım verecek olsam, bir kavramın, teorik bir habitusun ya da daha kesin bir ifadeyle teorik bir duyunun, teorik bir duruşun bir sözcükte nesnelleşmesi ya da maddileşmesi olduğunu söylerdim. Kavram; çağdaş, birbiriyle rekabet halindeki konumlar uzamına kıyasla bir dizi ayrımı maddileştirir ve bir dizi ayrımı ya da bir dizi reddi açığa vurur. Örneğin habitus kavramının, bir bilinç felsefesine karşı, "liberal bireyselcilik" diyebileceğimiz bir felsefeye karşı tanımlandığını göstermeye çalışacağım. Kavram, bir dizi karşıtlığı maddileştirir ve böylelikle, bu kavramları yaratan ya da kullananlar tarafından ve söyleminin alıcıları tarafından bilinçli ya da bilinçsizce manipüle edilen konumların yer aldığı konumlar uzamına göre konumlanır. Kavramı yayan kişinin, kendisiyle birlikte var olan göndergeler alanı ile alıcının, kendisiyle birlikte var olan göndergeler alanı arasındaki tutarsızlık, bilimsellik iddiası olan bir söylemin iletilmesinde yanlış anlaşılmaların nedenlerinden biriyken, "özne" ya da "bilinç"ten ziyade neden "habitus"tan bahsetmenin benim için önemli olduğunu, konumlar uzamını mümkün mertebe somutlaştırarak anlatmaya çalışacağım.

O halde bir kavram, uzamda bir konum demektir. Bu, aynı zamanda pratik bir dizi işlemin de bir tür stenografisidir. Burada bir kez daha bilimsel

bir söylem ile deneme yazarlarının söylemi arasındaki farkı hatırlatabilirim. Kavramların deneme mantığıyla kullanılması, –niyetten bağımsız olarak– onların çokanlamlılığından faydalanmak demektir. Dün yine, örneğin tüketim çılgınlığı hakkında ne düşündüğümü sordular. Tabii ki cevap vermeyi reddettim çünkü benzer bir durumda, bir araştırmacının yapabileceği tek şey soruyu yok saymaktır. Oysa toplumsal dünya hakkında konuşmaya yetkilendirilmiş olan ve "sosyolog" dediğimiz insanların –evet, hep tırnak içine almak lazım– ürettikleri kavramlar arasında, "tüketim çılgınlığı" gibi büyük toplumsal şöhrete sahip olanlar, önerdiğim kavramlara uygulamaya çalışacağım söylem türüne direnemeyecek olanlardır. Bu kavramlar, iyi inşa edilmiş teorik bir uzama yakışan tüm karşıtlıkları görünüşte aşmak, gerçek karşıtlıklar arasındaki sınırları geçmek için yaratılmışlardır. Yani, Sofistlerin kavramları hakkında Sokrates'in söylediği gibi,[4] başarılarını havalı görünüşlerine borçludurlar – kötü sosyologlar bana Sofistleri hatırlatır. Bunlar, Popper'ın dediği gibi,[5] yanlışlanabilir bile olmayan, her duruma uygun, genelgeçer, yanlış bile olmayan kavramlardır.

Bilimsellik iddiası olan kavramlar ise sadece teorik bir sezginin maddileşmesi değildir; onlar aynı zamanda, bir dizi bilimsel işlemin mnemoteknik ifadeleridir. Aslında sonradan bahsetmem gereken bir şeyi şimdiden söylememe neden olacak, ama, ne demek istediğimi anlamanızı sağlayacak bir örnek vereyim: Alan kavramının yönettiği işlemleri anladığımızda, onun özünü kavradığımızı söyleyebiliriz (uzunca anlatmam gerekecek – bu yılki derslerimin yarısını ya da dörtte üçünü bu kavrama ayıracağım). Dahası, bu durumda, belli bir bilimsel bağlamda kavramın gereklerine uygun olarak hareket etmek için, onun hakkında söyleyeceğim her şeyi bilmeye ihtiyacımız kalmaz. Diyelim *büyük okulları* inceliyoruz: Bu durumda alan kavramını kullanmanın, profesyonel bir refleksle, her okulun hakikatinin tek tek okullarda değil de tüm okulların birbirleriyle ilişkisinde olduğunu, dolayısıyla tek bir *büyük okulu* derinlemesine incelemektense tüm *büyük okulları* yüzeysel bir şekilde incelemenin daha iyi olduğunu görürüz.[6] Az önce "teori" sözcüğünü, "teorik"in "ampirik"e karşı konumlandırıldığı ve ampirik olmayan her şeyin, hiçbir şeyle ilgisi olmayan her şeyi ifade eden "teori" sözcüğüne atfedildiği anlamda, yani ne yazık ki Fransızların söyleminde kullanıl-

4 Belki P. Bourdieu'nün aklında özel bir alıntı olabilir ya da genel olarak Sokrates'in, Platon'la çok sayıda diyaloğunda Sofistlere yönelik eleştirilerini düşünüyor olabilir. Phaedrus içinde, örneğin "gerçeğe benzer olan, gerçeğinden daha değerlidir" dediği ve "sözün gücüyle, büyük şeyleri küçük, küçük şeyleriyse büyük göstermeyi, eskiye yeni görüntüsü ve yeniye de eski görüntüsü vermeyi" bildiği için eleştirdiği, "tüm düşüncelerin birbirine girdiği" Sofist Lysias'ın bir konuşmasına uzunca yer veriyor (267b).

5 Karl Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Payot, Paris, 1973 [1933].

6 P. Bourdieu bu analizi *La Noblesse d'État* içinde ele alacaktır, özellikle s. 185-187.

dığı şekliyle değil, bir düşünme yöntemi, hatta bir algı yöntemi olarak kabul ettiğimi söylememin nedeni işte tam da buydu. Şayet, benim dediğim gibi, "teori" sözcüğü gerçekliğin inşa şemaları sistemini (ya da gerçekliğin bilimsel inşasını) ifade ediyorsa, bu sözcük bilimsel bir düzenin sözcüğüdür. Yani "alan" kavramını kullanmadan da alan teorisine uygun olarak hareket edebileceğimizi düşünüyorum ve *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinde, açıkça ifade edilmeksizin "habitus" ya da "alan" kavramlarının içerimlerine uygun nitelikte olan bir dizi ampirik çalışmayı size örnek verebilirim.

Yine de, alan kavramıyla düşünmenin ya da habitus kavramıyla düşünmenin ne anlama geldiğini somutlaştırmak faydalı olacaktır; çünkü bu, sadece teorik bir tür önseziye güvenmekten çok daha iyisini yapmaya imkân tanıyacaktır. Açıklama yapmanın bilimsel erdemleri vardır: Her ne kadar bilimsel bir habitusun çok katı bilimsel pratiklere yol açabileceği doğru olsa da, habitusu yönteme dönüştürecek şekilde habitus pratiklerini somutlaştırmak yeğdir. Söylemek istediğim şey buydu.

Bu sefer artık bu girişi bitirdim, konuya geri döneceğim ama zaten konu dışına da çıkmamıştım.

## Temel sorular

Vereceğim dersin konusu son derece sıradan. Mesele şu: Her tür genel sosyoloji dersinde işlenebileceği üzere, sosyolojinin kendine ait bir nesnesi var mıdır, varsa hangisidir? Bir şeyleri bu şekilde ifade ettiğimizde, gözünüzün önüne, adı "... Sosyolojisi" olan bir dizi kitap gelir ve bu da epey cesaret kırıcıdır. Bu kitaplar arasında, bir yanda büyük üstatlar tarafından, sosyolojinin büyük kurucuları tarafından hazırlanmış çok iyi kitaplar varken, öte yanda da işi popülerleştirmek isteyenler tarafından hazırlanmış kötü kitaplar vardır. Bir ders, en azından asli temellerin dile getirilmesine izin veriyorsa, bu sadece meseleleri açığa vurduğu için değildir; aynı zamanda bu temel dayanakların, sosyoloji gibi yarı gelişmiş bir bilimin çözmüş gibi yaptığı, oysa hiçbir zaman tamamıyla sormadığı soruları sormaya zorlamasıdır. Aslında, bunca tekrar karşısında bıkkınlık yaşamadan hâlâ bu dersi verebiliyorsam, bunun nedeni, sosyolojinin kendi nesnesinin ne olduğu sorusunu sormanın, cevaplamanın sadece akademik ya da eğitsel bir amaca hizmet etmediğine derinden inanıyor olmam. Tüm bilimler gibi, sosyolojinin de kendi nesnesinin inşasının özgül yasalarıyla tanımlandığını, böylece kendisini diğer bilimlerden ve nesnesini komşu bilimlerinkinden ayırdığını ve bir şekilde nesnesini inşa etme şekliyle karakterize olduğunu düşünüyorum. "Sosyoloji nedir?" sorusuna cevap vermek, "Sosyolojinin nesnesi nedir?" ve "Bilimsel bir nesne haline getirmek için toplumsal gerçekliğe ne yapmaktadır?"

sorularına cevap vermektir. "Sosyoloji nedir?" sorusunun alışılageldik yanıtı, "Sosyoloji, toplumun incelenmesidir"den ibaret. Eğer geniş kitlelere hitap eden ansiklopedi ya da kitapları alırsanız, bu yanıtın türevlerini bulursunuz. Eğer bu soruyla yetinmezsek, daha fazlasını sorarız: Hangi toplum için? Nerededir bu toplum? Nasıl var olur? Şeylerde mi var olur? Kişilerde mi var olur? Kolektivitelerde mi var olur? Bireyler topluluğu mudur?

Bu şekilde sorulduğunda, bu sorular çok akademik ya da metafizik gelebilir, ancak aksi olduğunu anlamak için dilbilimin temellerine geri dönüp, Saussure'ün benzer çerçevede dil sorusunu sorduğunu ve böylelikle de bir dizi sorunun gün yüzüne çıkmasını sağladığını hatırlamak yeterlidir: Dil (ki Saussure bir inşa edimiyle, *söze* karşı tesis etmiştir; ben burada buna tekrar girmeyeceğim),[7] konuşmacıların zihinlerinde mi, her bir konuşmacının zihninde mi, konuşmacıların zihinlerinin hepsinde mi vardır? Yoksa bir bütün olarak toplumda mı var olur? Sözlüklerde mi vardır, bütüncelerde mi? Hangi durumlarda bireysel zihinlere ve hatta tüm zihinlerin toplamına aşkındır? Eğer *Genel Dilbilim Dersleri*'ni[8] ve bu kitaptan derlenen ders notlarını okursanız, metafizik ya da akademik gibi görünen bu soruların, Saussure tarafından takıntılı bir şekilde tekrar tekrar ele alındığını görürsünüz – hazine olarak, kolektif hazine, bireysel hazine vb. olarak dil... Eğer Saussure bu sorunu tüm yönleriyle ele almışsa, demek ki bu, gerçek bir sorundur. Çok hızlıca, kabaca geçtim üzerinden, ama pekâlâ *Genel Dilbilim Dersleri*'nden doğrudan bir sürü cümleyi alıntılayabilirdim. İsteyenler bu metinlere bakabilirler. Benim göstermek istediğim şey, bu soruların tıpkı kültür uzmanları ya da etnolojinin kurucuları gibi dilbilim uzmanları tarafından da neredeyse saplantılı bir şekilde sorulmuş olmasıdır: Kültür nerede var olur? Etnologların toplumsal gerçekliği anlamak için tasarladıkları bu kültür anlayışı, yani aynı davranışa aynı anlamı yüklemeyi sağlayan, aynı davranışı aynı anlamlı niyetlere atfetmemizi sağlayan kod olarak davranışa karşı konumlandırılan bu kültür nerede var olur? Kültürün bir *locus*'u, bir yeri var mıdır? Kültürün statüsü üzerine Kluckhohn ve Sapir arasında bir tür Platoncu (hayalî) diya-

---

7 Bu konuda bkz. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, özellikle s. 242-246. [*Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019].

8 Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) *Le Cours de linguistique générale* kitabı, ders notlarından hareketle öğrencileri Charles Bally ve Albert Sechehaye tarafından 1916 yılında yayımlanmıştır. [*Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 2001]. Daha sonrasında, özellikle 1950'li ve 1960'lı yıllardan itibaren yeni kaynakların kullanılmasıyla dersin edisyonu değişiklik gösterir (Robert Godel özellikle 1957 yılında *Les Sources manuscrites du cours de linguistique générale*'i (Droz, Cenevre) yayımlamıştır). Saussure-Durkheim karşılaştırması için bkz. Witold Doroszewski, "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: É. Durkheim et F. de Saussure" (1932), (ed.) Jean-Claude Pariente, *Essais sur le langage*, Minuit, Paris, 1969, s. 97-109.

logla yeniden üretilen ve fikirlerin, kavramların statüsü hakkında felsefenin geleneksel tüm önermelerini bulabileceğimiz meşhur bir tartışma vardır:[9] Anlaşılabilir olanın bir gerçekliği var mıdır? Kültürün varlığı, içinde vücut bulduğu şeyden fazladır, vb. Bu sorular dilbilimde olduğu kadar etnoloji alanında da saplantılı bir şekilde sorulmuştur.

Sosyolojide, mesela sosyolojinin statüsünü örtük şekilde toplulukların incelenmesiyle ilişkilendirerek, bu sorulardan kurtulmuş gibi yapıyoruz. Eğer tıpkı psikanaliz için yapıldığı gibi, eğitimli bir kitle nezdinde sosyolojinin kullanımları ve toplumsal temsilleri üzerine bir inceleme yapsaydık, en yaygın tanım sürekli duyduğumuz tanım olurdu: Sosyolog, kalabalıklar üzerine, kitleler üzerine, topluluklar üzerine çalışan kişidir. Mesela bence tipik olarak sosyolojik olan, ancak sosyolojinin alışılageldik tanımına girmeyen, tıpkı Boltanski'nin Amiel'in günlüğü[10] üzerine yaptığı çalışma gibi, sosyoloğun bir monografi hazırlaması karşısındaki şaşkınlık bundan ileri gelir. İnsanların çoğunun aklında yer etmiş bu kendiliğinden tanım, örneğin çoğu zaman sosyologların tarihçilerle, edebiyat tarihçileriyle, sanat tarihçileriyle, vb. diyaloğunu zorlaştırır. Birçok sosyoloğun bizzat aklında bu tanım vardır ve bir tarafta, ellerinde kalabalıklar üzerine istatistiki malzeme varken, diğer tarafta bireylere dair veriler varken, ne yapacaklarını pek bilemezler.

Bu tanım, toplumsal nesnenin son derece gerçekçi bir temsiline dayanıyor ve bunu örneklemek için, toplumun ve sosyolojinin bu ortak temsilinin aynı zamanda en sıradan, en saçma ancak en ortak ifadesi olduğunu düşündüğüm, Linton'un *De l'homme* [İnsan Üzerine] kitabındaki bir tanımı alıntılayayım: "Kendini örgütleyebilmek ve sınırları oldukça belirli toplumsal birim olarak algılayabilmek için birlikte yeteri kadar yaşamış ve çalışmış her bireyler grubuna *toplum* [*société*] denir."[11] Başka bir deyişle, toplumun varlığı üç ya da dört koşula bağlıdır: İlk olarak, çokluk, yığın ya da bireylerin birlikteliği olması gerekir. İkinci olarak, zaman içinde bir süreklilik olması gerekir ve zamandaki bu süreklilik, "kendilerini örgütleyebilmek için birlikte yeteri kadar yaşamış ve çalışmış" bireylerin entegrasyon güçlerinin oluşmasının önkoşuludur – ki biz bu entegrasyonun nasıl işlediğini pek bilmeyiz... "Entegrasyon güçleri" dememin özel bir amacı var. Hakiki bir grup ile bireylerin geçici olarak ve gelecekleri olmaksızın yan yana gelmesiyle oluşan bir kitle arasında sıkça yapılan ayrımdır bu. Üçüncü özellik olarak (önceki önermeden kaynaklanıyor), bireylerin davranışlarının karşılıklı olarak uyum sağla-

9 Clyde Kluckhohn ve William H. Kelly, "The concept of culture", (ed.) Ralph Linton, *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945, s. 78-105. (Makale, Edward Sapir'inki de dahil olmak üzere, kültür hakkında farklı duruşları sunuyor.)

10 Luc Boltanski, "Pouvoir et impuissance. Projet intellectuel et sexualité dans le *Journal* d'Amiel", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 5-6, 1975, s. 80-108.

11 Ralph Linton, *De l'homme*, Minuit, Paris, 1968 [1936], s. 113.

ması koşulu gelir. Tıpkı birbirine çarpan bilyelerin anlık olarak değişmeleri gibi, bireylerin de karşılıklı olarak değiştikleri varsayılır; ancak bu değişimin kalıcılığı asla sorgulanmaz. Dördüncü ve son olarak, elbette, bir grup bilincinin, bir birlik duygusunun bulunduğu varsayılacaktır, ki genelikle bu, "grup ruhu" olarak adlandırılır.

Bu özelliklere sahip bireyler topluluğu olarak toplum tanımına uzun uzadıya girmeyeceğim. Tek yapmak istediğim, sosyolojinin kendine özgü nesnesine dair temsilimin ne olduğuna hemen girmemek için, sosyolojinin alışılageldik nesne temsilini belirtmekti. Bana kalırsa, bu alışılageldik temsil, bilinçsiz bir şekilde, bu sorunu kapanmış saydıkları için en nihayetinde ortakduyunun temsiliyle yetinen çoğu sosyoloğun aklına musallat olmuştur. Bachelard'ın oldukça sıradan bir tanımını alacağım: Bir bilimin temel düşünceleri ne kadar uzun süre sorgulanmadan kalırsa, temeline ortakduyuya ait fikirler yerleşir ve bilim insanının ortak temsillere eklemlendiği bu örtük varsayımların sorgulanması için ciddi bilimsel krizler gerekir.[12]

## Realist tanımlama ve etkileşimci tanımlama

Sosyoloğu sonuç olarak kolektiflerin, grupların, bunlar arasındaki ilişkilerin, bunların etkileşimlerinin vb. uzmanı yapan ortakduyuya ait bu tanım, iki gerçekliğin kölesi olmuştur. Bir tarafta biyolojik bireyin gerçekliği vardır: Özünde, toplumsal olana baktığımızda, gördüğümüz şey bireylerdir ve yine toplumsal olana baktığımızda gözümüze çarpan en basit şey de kitlelerdir (burada "çok sayıda" anlamında kullanıyorum – "kitle" sözcüğü son derece tehlikeli bir sözcük),[13] uzamda az ya da çok yan yana duran çok sayıda birey... Diğer tarafta ise, topluma, toplumsal olanın ikinci çehresine baktığımızda gördüğümüz şey bireyler arasındaki etkileşimler, birbirlerine karşı tepki veren bireylerdir. Benim önerdiğim şey, sosyal bilimde belli bir itibarı olan iki tanımdan ayrılıyor: Biri gruplara, salt istatistiki analizle doğrulanabilecek bir bireyler yığını olarak muamele eden yaklaşım; diğeriyse, sosyolojide bir ekolün adı olan etkileşimcilik yaklaşımıyla, sosyolojik olguları, toplumsal ilişkileri, görünür etkileşime, bireyler arasında, toplumsal failler arasında doğrudan gözlemlenebilir etkileşime indirgeyen tanım.

Bu konu üzerinde biraz daha duracağım, çünkü son bahsettiğim bu etkileşim konusuna çok az değindim. Etkileşimcilik denilen ekolün üstün bir özelliği var ve yakın dönemde sosyal bilimin ilerlemesine katkı sağladı. Chi-

---

12 Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris,1938, 1. Bölüm. [*Bilimsel Zihnin Oluşumu*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2013].

13 Kitle mefhumunun eleştirisi için bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, "Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues", *Les Temps modernes*, sayı 211, 1963, s. 998-1021.

cago'dan başlayarak özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişti ve toplumsal ilişkileri, etkileşim ilişkileri olarak tanımlamaya çalıştı. Örneğin, bu ekolün en bilinen ismi Goffman, sokakta karşılaşan, birbirini tanımayan iki kişi arasındaki ilişkileri betimler: Ona göre, bu iki insan, birbirleri hakkında hiçbir şey bilmezken bile, az çok ritüelleşmiş kurallara riayet edeceklerdir. Örneğin, nasıl denir, karşılarında nasıl biri olduğunu bilmediklerinden, fikir ayrılığına neden olacak ya da aralarında sürtüşme yaratacak hararetli konulardan uzak duracaklardır. Ne dinden ne de politikadan konuşacaklar, tüm toplumsal grupların, üzerinde uzlaşabileceği genelgeçer bir saha olduğu için çok sık rastlanan bir sohbet konusu olarak havadan sudan bahsedeceklerdir – elbette bunun istisnası, ki ilginç bir vakadır, bu ilişki açısından uyuşmaz çıkarları olabilecek tatilcilerle köylüler arasında geçen diyaloglar olabilir [*gülüşmeler*]. Goffman'ın çalışması, etkileşimlerinde birbirinden yalıtılmış halde alınmış iki bireyi betimlemekten ve çatışmadan kaçıp uzlaşıyı aradıkları stratejileri incelemekten ibarettir. Örneğin "uzlaşma çabası" dediği şeyi, yani insanların kendilerine konuşacak bir şey bulmalarını, ortak bir şey bulmak için harcanan umutsuz çabaları inceler.[14] Burada tekil failler arasındaki etkileşimlerin bir tür nesnel fenomenolojisi söz konusudur. Bu analiz, nesne olarak bireyleri değil ilişkileri aldığı için –ki mümkün olabildiğince homojen sınıflar gibi bir araya gelmiş birey topluluklarını inceleyen basit tanıma göre bir ilerlemedir bu– önereceğim sosyolojik tanıma çok yakın görünüyor. Yine de bu ilişkiler birer etkileşim, kameraya alabileceğimiz, herkesin gördüğü görünür ilişkilerdir. Goffmancı etkileşim kavramını örneklendirmekte ya da Goffman'ın kitaplarından birinin kapağına bir görsel koymakta hiç zorluk yaşamazsınız: Çıkar, biri alışveriş çantasını yere koymuş pazardan dönen iki ev kadının fotoğrafını çekerseniz, etkileşimi fotoğraflamış olursunuz.[15]

Bana göre, sosyolojinin betimlemesi gereken şey, tamamen görünmez şeyler, fotoğrafı çekilemeyen ilişkilerdir. Basit bir benzetme yapacak olursam, etkileşimci sosyoloji, bedenler arasındaki temasları betimleyen ve bir bedenin diğerine etkide bulunmasını ancak çarpışma mefhumuyla açıklayan Kartezyen fizikle benzer bir mantıktadır. Benim alan kavramıyla önereceğim şey ise, görünür olmayan, pratikleri anlamak için inşa edilmesi gereken ve bireylerde, onların davranışlarında vb. yol açtıkları değişikliklerle algılanabilen

14 "*Working consensus*" Goffman için bir anlaşma, bir etkileşim içine giren katılımcıların gerçekleştirmeye çalıştıkları bir *modus vivendi*'dir. "Gerçeklik üzerinde uzlaşıldığı müddetçe, kimin ne hakkında konuşmaya hakkı olduğu tartışılmaz." (E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, cilt I, s. 18.)

15 Aslında, bu tür fotoğraflar Erving Goffman'ın P. Bourdieu tarafından Éditions de Minuit'de "Le sens commun" dizisinde yayımlanan kitaplarının kapaklarında yer alıyor: *Les Relations en public* (*La Mise en scène de la vie quotidienne*, cilt II, 1973), *Les Façons de parler* (1981) ya da *Les Rites d'interaction* (1974) kitap kapaklarında bir kafenin terasında insanlar, bir kumarhanede bir krupiyenin oyunculara işaret ederken fotoğrafları...

güçlerin iş başında olduğu uzamları analiz eden Newtoncu ya da Einsteincı türde bir fiziğe benzetilebilir. Bugüne kadar, bana kalırsa, her ne kadar bir anlamda hep çabalamış olsa da, sosyoloji temel bir kopuşu gerçekleştiremedi (her ne kadar farklı bir mantıkta da olsa Durkheim'ın bu yönde çabaları olmuştur): Bence sosyolojinin [gerçekten bilimsel] bir nesneye sahip olması ancak bireyler, bireylerden oluşan gruplar, bireyler arasındaki ilişkiler gibi görünür nesneleri dışarıda bırakmasıyla, bir anlamda aşmasıyla mümkün olabilir. İletişim ilişkileri, etkileşimler, alışverişler, işbirlikleri vb. de sosyolojinin konusudur, ancak bunların ilkesi, gözle görülebilir olanın dışındadır. Yani tamamen göz ardı edilmiş şeyler bütününe, bağımsız bir şekilde ya da uzamsal tüm gerçekleşimlerin dışında var olan ilişkilere doğru yol alabilmek için, toplumsal dünyanın bu görünür yanının ötesine geçmek gerekir. Basit bir imge kullanacak olursam, konuşurken baş ve el hareketleri yapan ve kamerayla kaydedebileceğim, analiz edebileceğim, karşılıklı konuşan iki kişi, etkileşimlerinde, etkileşimde olan biteni tamamen aşan mekanizmalara tabi olabilirler. Örneğin biri Fransa, diğeri Portekiz uyruklu iki Fransız vatandaşı olsun; etkileşimin ilkesi her iki dil ya da her iki ülke arasındaki nesnel ilişkilere dayanabilir (tahakküm, sömürgeleştirme, vb.). Oysa benim gördüğüm, ölçtüğüm ve gözlemlediğim etkileşimler ise, etkileri haricinde etkileşim düzeyinde görünmeyen gizli yapıların sadece dışsal tezahürleri olabilir. Tümüyle olumsuz olarak anacağım ilk nokta budur.

Sosyal bilimin tekrar tekrar içine düştüğü bu tutumdan, toplumsal nesnenin gerçekçi temsilinden kurtulmak için –ki bu özellikle zordur–, bana kalırsa felsefe sahasında alışılageldik bir sorgulama biçimini bilim sahasına ithal etmek gerekiyor. Tamamen gerçek bilimsel etkiler ürettiğine kani olmuş şekilde, bu düşünme biçiminin savunusunu yapıyorum – bunun belki bir formasyona bağlı bozukluktan kaynaklanıyor olabileceğini düşünüyorum. Genç bir sosyoloğun, yaptığı çalışmada bilimsel olabilmesi için öğrenebileceği tekniklerden biri, doğal gibi görünen şeyler üzerine kendini sorgulamayı başarmasıdır. Analizlerimin devamında göstereceğim üzere, toplumsallaşmanın ya da habituslar dediğim şeyler ile alanlar arasındaki uzlaşının sonuçlarından biri –bu terimi anlayanlar için önceden söylemiş oluyorum, ama diğerleri de daha sonra anlayacaktır– habitus ile alan arasında bir tür orkestrasyon, birliktelik yaratmaktır: Alanın habitusuna sahip olan kişi, bu alanda tıpkı sudaki balık ya da atmosferdeki insanoğlu gibidir. Bu da onun, havanın kuvveti hakkında bir şey bilmemesi demektir. Bu düzenliliklerin, bu kuralların, bu kuvvetlerin, bu kanunların, bu nesnel ilişkilerin analizinin bu kadar zor olmasının nedeni, bunların hem nesnellikte hem de öznellikte bedenselleşmiş olmaları, yani oldukları halleriyle hissedilememeleridir. Görmek, oluşturmak, betimlemek, analiz etmek vb. için bir bakıma bunları dı-

şarıda bırakmaktan ibaret olan nesneleştirme işi zordur, çünkü bizzat kendi etkililikleri bunları gizler, toplumsal dünyanın en temel yapıları hem benim beynimde hem de nesnel gerçekliktedir ve bunun, benim toplumsal deneyimim üzerinde etkileri vardır: Toplumsal dünya ortadadır, kendini apaçıkmış gibi sunar. İşte bu nedenle de sosyal bilim özellikle zordur.

Sıkça andığım Durkheim'a göre sosyolojinin kendine özgü *esas* zorluğu, toplumsal dünyada sudaki balık gibi olduğumuz, bu dünyada yaşamayı bildiğimiz için onu tanıdığımızı sanmamızdan kaynaklanır. Toplumsal dünyanın bu şeffaflık yanılsaması, dolaysızca bilindiği yanılsaması, Durkheim'a göre toplumsal dünyanın bilinmesinin önündeki temel engeldir.[16] Söylediğim şey, bir habitusun, bir alanın ne olduğunu daha bütüncül olarak ele aldığımda çok daha iyi anlaşılacaktır, ancak habitus ile alan arasındaki –orkestra şefi bulunmayan– nesnel orkestrasyon, bir tür uzlaşı, bazı insanların kendi dünyalarında sudaki balık gibi olmalarını sağlarken, diğer yandan bilimin yapmak zorunda olduğu ikili nesneleştirmeye de engel olur: Nesnel yapıların –tezahürlerine, etkileşimlerine indirgenemeyecek nesnel ilişkilerin– nesneleştirilmesi ve bedenselleşmiş yapıların –onlar aracılığıyla toplumsalı düşündüğümüz, toplumsal tarafından üretilen zihinsel yapıların– nesneleştirilmesi. Yine çok daha sonra söyleyeceklerimi önden dile getirmiş oluyorum. Toplumsal dünyayı, büyük oranda toplumsal dünyanın ürünü olan düşünce şemalarıyla düşünürüz. Yani bize, onu görmemizi sağlayan gözlükler dayatan, toplumsal dünyadır. Hal böyle olunca da, toplumsal dünyayı görmeyiz; hem beynimizde hem de gerçeklikte bulunan gözlükler görürüz sadece.[17]

## Sosyoloji için metafizik zorunluluklar

Normalde metafizikle ilgili bu uyarıya geri döneceğim. Çünkü toplumsal dünya, düşünce nesnelerinin toplumsal hiyerarşisi nazarında değersiz bir nesnedir (insanın kendi düşüncesinin sosyoanalizini yapması demek olan, bu son derece önemli konuya sık sık geri döneceğim). İnsanların Tanrı'yı ya da Varlık'ı ya da Varlık ile Zaman arasındaki ayrımı tahayyül etmek için kullandıkları düşünce tekniklerini toplumsal dünyaya uygulamaları çok

---

16 Bkz. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, ve şeffaflık yanılsaması hakkında bkz. bu kitapta, s. 67, not 6. [*Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014].

17 P. Bourdieu sıklıkla (özellikle "Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", *Revue internationale des sciences sociales*, cilt XX, sayı 4, 1968, s. 642 ya da *L'Amour de l'art*, Minuit, Paris, 1969, s. 160'da) bu gözlük imgesini kullanır. Kısmen Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına gönderme yapar: "Gözlük kullananlar için, nesne belli bir mesafede olmasına rağmen 'burnunun üstüne düşecek' derecede yakın durur; bu araç, onu saran dünyada ona, karşı duvarda asılı tablodan daha uzaktır. Bu aracın uzaklığı o kadar fazladır ki normalde farkına bile varılmaz." (*Être et temps*, § 23).

nadir görülür. Oysa toplumsal dünyayı uygun biçimde düşünebilmek için, en yüce düşünce nesnelerine, yani metafiziğin nesnelerine ayrılmış bu düşünce yöntemlerinin toplumsal dünyaya uygulanması gerektiğini düşünüyorum. Son derece muğlak bir meseleyi düşünmeyi başarabilmemizi sağlayacak düşünce tekniklerimiz [eksik]. Basit bir ifadeyle, toplumsal dünyayı Heidegger'le düşünmek –ki entelektüel alanın sosyolojisi hakkında bilgisi olanlar için bu imkânsızdır, çünkü bu iki konu su ile ateş gibidir...–, toplumsal dünya hakkında şu tür sorular sormak gerekir: Düşünmek ne demektir?[18] Toplumsal bir şey için var olmak ne demektir? Bir kurum için var olmak ne demektir? Kurulu olan nedir ve kurulu olanı kim kurar? Kurulan şey, şeylerde nasıl kendini kurar? Kurulan şey, zihinlerde kendini nasıl kurar? Kurucu edim nedir? "Kurmak/kurum" sözcükleri kesinlikle kilit sözcüklerdir, ancak kullanımları bir kere Durkheimcı kullanımlarla abluka altına alınmıştır.[19] Oysa Durkheimcıların erdemi, yine bu kilit sözcüğün önemini vurgulamaktır –toplumsal olanı belirtmek için bir sözcük gerekseydi, kurum [sözcüğünü] kullanırdım–, oysa "Kurum sözcüğü size ne çağrıştırıyor?" sorusunu soracağımız hızlı bir kamuoyu yoklaması yapacak olsaydık, verilecek yanıtlar, sözcüğü bir tür eski Durkheimcılıkla, akademik felsefe gibi bir şeyle özdeşleştirirdi. Örneğin kurucu edim akıllara gelmezdi ya da anlaşma ya da vasiyetnamelerde yazılan "Oğlumu vârisim olarak tayin ediyorum"* cümlesi gelmezdi insanın aklına. Derslerinden birinde, Merleau-Ponty'nin, ilkel toplumların "her şeye rağmen ölümden daha kuvvetli, doğrudan, yanlıştan, gerçeklikten vb. daha güçlü bir toplumsal, kolektif edimle ölülerini yaşatmaları"[20] anlamında, ölülerini kurumsallaştırdıklarını söylediğini biliyoruz, ama sözcüğün kullanılmayan bu anlamı akıllara pek gelmiyor. Muhteşem bir başka kurucu edim de şudur: Kantorowicz'in *Kralın İki Bedeni*[21] adlı kitabındaki "Kral öldü, yaşasın kral!" cümlesi. Eğer "kurum" sözcüğünü düz anlamda alırsak, son derece gizemli

---

18 Bkz. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, PUF, Paris, 1959 [1951]. P. Bourdieu bu tür sürekli sorgulamaları pratiğe geçirecektir: Örneğin "Qu'est-ce que faire parler un auteur? À propos de Michel Foucault", *Société et représentation*, sayı 3, 1996, s. 13-18; "Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la 'volonté générale'", s. 7. (Burada somut olarak Heidegger'in "Düşünmek nedir?" sorusunu oylamaya uygulamayı öneriyor: "Oy kullanmak ne demektir?"); ya da dahası, "Quelques questions sur la question gay et lesbienne", *La Domination masculine*, Seuil, Paris, 1998, s. 129-134; yeniden basımı "Points Essais", 2002, s. 161-168. [*Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2014].

19 Bkz. bu kitapta, s. 138, not 3.

(*) Fransızcada vâris tayin etmek yine *instituer* fiiliyle ifade edilir: *instituer en héritier* – e.n.

20 Muhtemelen burada söz konusu olan, Maurice Merleau-Ponty'nin 1954-1955 öğretim yılında Collège de France'ta verdiği "Bireysel ve toplu tarihte 'kurum'" (L'institution" dans l'histoire personnelle et publique) başlıklı derstir (Çeviriyazısı: Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France* [1954-1955], Belin, Paris, 2003, s. 31-154).

21 Bkz. bu kitapta, 9 Haziran 1982 dersi, s. 129.

ve Varlık meselesi kadar da karmaşık olduğunun farkına varırız. Ama toplumsal olana, *Figaro*, *Matin*[22] ya da *Libération* gazetelerini okumak için uyguladığımız düşünce düzenini uyguluyoruz (tıpkı bir motorun işleyişinden bahsederkenki gibi).

Özellikle temel(ler) yerine geçen belli sayıdaki paravan-sözcüğü ortadan kaldırmak için, toplumsal dünya hakkında işe yarar sorular sormak gerekir. Bugün, sosyoloji üretirken sosyologların akıllarında olan şeyin temelinde bir dizi billurlaşmış sözcük, özellikle tehlike arz eden düşünülmemiş olgular vardır ve düşünülmemiş olgular, sözcüklerin içine hapsoldukları için, sanki düşüncenin bir parçasıymış gibi dururlar ve böylece hiçbir şey üretmeksizin düşünceye ket vururlar. Dolayısıyla nihai sorgulama, toplumsal dünyayı görmeyi engelleyen ve özellikle de ona belli sayıda soru sormayı engelleyen bu garip sözcükleri ortadan kaldırmalıdır.

Bu soyut girişi yaptıktan sonra, az önce söylediğim yargıya uygun bir örnek vereceğim. Bir kez daha, burada bulunan herkesten, yaşayan tüm sosyologlardan, bana Kilise'nin ne olduğunu söylemelerini isteseydim –Devlet'i de sorabilirdim pekâlâ–, tüm söylediklerimin retorik olmadığını ampirik olarak kontrol edebilirdim diye düşünüyorum. Kilise'nin ne olduğunu bildiğimizi sanıyoruz ve her gün "Kilise .... dedi" türünden cümleler kuruyoruz. Yakın bir tarihte, piskoposların toplumsal bir sorunla ilgili bir açıklamaları olmuştu. Gün boyunca on defa, "Kilise, piskoposlar tavır aldı" cümlesini duymuşsunuzdur. Oysa şu hâlâ tam olarak ne olduğunu bilmediğim Kilise'nin piskoposlukla özdeşleştirilip özdeşleştirilmeyeceği sorusu temel bir sorudur. Nedir bu özdeşleştirme? O meşhur cümleye istinaden, "Bororolar kırmızı Arara kuşudur" anlamında bir özdeşleştirme mi söz konusudur?[23] Tıpkı Bororoların Arara olması gibi, Kilise de piskoposlar mıdır (Araralar papağandır)? Peki, bu durumda Kilise'nin "Kilise" sözcüğüyle ifade edilebilecek her

22 *Matin de Paris*, *Nouvel Observateur*'e ve o dönem iktidarda olan Sosyalist Parti'ye bağlı günlük bir gazetedir. 1977 yılında kurulmuş, 1988'de kapanmıştır.

23 Antropologlar arasında sayısız tartışmaya neden olan bu ifade, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens* (Reiner, Berlin, 1894, s. 305-306) içinde, Amazon Bororo kabilesinin totemleri Arara papağanıyla kendini özdeşleştirdiğini söyleyen etnograf Karl von den Steinen'den (1855-1929) alınmıştır. Lucien Lévy-Bruhl şunu yazar: "Bororó'lar [...] kırmızı arara (papağan) olmakla övünüyorlar." Bu onların ne sadece öldükten sonra arara oldukları anlamına, ne de araraların başkalaşıma uğramış Bororolar oldukları ve de onlara bu şekilde davranmak gerektiği anlamına geliyor. Çok farklı bir olay söz konusu. "Bororó'lar, diyor buna inanmak istemeyen ancak onların resmî açıklamalarına teslim olmak zorunda kalan M. von den Steinen, "Bororó'lar soğukkanlılıkla, aslında arara olduklarını ima ediyorlar, tıpkı bir tırtılın bir kelebek olduğunu söylemesi gibi." Bu onların kendilerine taktıkları bir ad değil, akrabalık olduğunu da söylemiyorlar. Amaçları, temel bir kimlik. Hem insan, hem de kırmızı tüylü bir kuş olabilmelerini M. von den Steinen şaşılası buluyor. Ancak katılım yasasının şekillendirdiği bir zihniyet için burada hiçbir zorluk yok. Totemik türde tüm toplumlar, bir grubun bireyleri ile totemleri arasında benzer bir kimliği çağrıştıran bu tür kolektif kimlik temsillerine sahiptirler." (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, s. 77-78.)

şey olduğu sonucuna varabilir miyiz? Ya da teolojik bir tanımla, yetki sahibi olarak, Kilise adına konuşabilecek kişiler kimlerdir? "Kilise'nin piskoposlar olduğunu" ya da "Kilise'nin, Papa olduğunu" [doğrulayan] metinlere rastlarız; bu da Papalığın yanılmazlığı sorununu ortaya atar. Eğer biri Kilise adına konuşmaya yetkili kılınmışsa, o kişi Kilise'dir. Ancak Papa'nın, adına konuştuğu bu şeyin kendisi de vardır, oysa tanımında yoktur: Papa'nın bir şey hakkında konuşabilmesi için, bu şeyin var olması gerekir. Bu durumda hem Papa'nın, vekâleten adına konuştuğu şeyi, hem de Papa'nın kendi adına konuştuğu şeyi belirtecek bir tanım var mıdır? Bir şey aynı zamanda hem göstereni hem de gösterileni nasıl kapsar?

Devam etsem mi etmesem mi bilemiyorum, çünkü bir sosyoloji dersinden beklenen aslında gösteren ve gösterilen değildir ve sınıfı şaşırıp yanlış derse girdiğinizi sanabilirsiniz [*gülüşmeler*]! Oysa bunu devam ettirmek gerekiyor, keşke daha önce bu konuya uzun uzadıya değinelim mi diye sormuş olsaydım size. Yine de ben biraz daha devam edeyim. Sosyologların cephesinde, Kilise'nin papaz adayları ve laiklerin bütününü mü kapsadığı (Durkheimcılar daha ziyade bu cephedendir),[24] yoksa sadece papaz adaylarını mı kapsadığını çözmek için koca bir tartışma yaşanıyor (Weberciler daha ziyade bu ikinci cephedendirler. Weber, Kilise'nin, "ahiret mutluluğunu manipüle etme tekelini"[25] elinde bulunduranların tümü olduğunu söylediğinde, açıkça papaz adaylarını kasteder ve papaz adaylarının, kutsal mallara erişim hakkını müştereken ellerinde bulunduranlar olduklarını söyler). Şu soru sorulabilir: Biri ya da diğeri mi, yoksa biri ve diğeri mi? Kanonik hukuk metinleri, tam da bu tanım üzerine bir tartışmanın tarihe damgasını vurduğunu gösteriyor.

Bu tartışma size boş ya da teolojik gelebilir, ancak sanat sahasında sorun birebir aynıdır: Sanatın, sanatçının, sanat kurumunun ne olduğunu, sanatın neden var olduğunu vb. sorabiliriz kendimize. Soru aynı düzlemdedir: Sanat sadece işi bilenleri mi, yani sanatsal denilen nesnelerin profesyonel üreticilerinin bütününü mü kapsar? Amerikalı sosyolog Howard Becker'in çok güzel bir makalesi var ve sanat sosyolojisinde bildiğim en iyi makalelerden biri

---

24 François Simiand örneğin şöyle yazıyor: "Ruhban sınıfı, Kilise denilecek yapının bir organını temsil eder; kendisi üzerindeki etkisinden daha çok, bu yapının müdahalelerine bizzat maruz kalır. Son olarak bir Kilise yapısı, bir din, bu organ olmaksızın, bu ruhban sınıfı olmaksızın var olabilir. Yani bu koca bir kesimin zekâsına, belki de keyfî olarak Kilise'yi ruhban sınıfına indirgemektense dinî toplumsal olguların büyük kısmına kendini kapatmaktır bu." ("Méthode historique et sciences sociales" [1903], *Annales ESC*, cilt 15, sayı 1, 1960, s. 91).

25 M. Weber, "Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)", *Économie et société*, s. 429-632. Bu konuda (ve daha genel olarak P. Bourdieu'nün Max Weber'in din sosyolojisi okuması için) bkz. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, cilt 12, sayı 3, 1971, s. 295-334; "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, cilt 12, sayı 1, 1971, s. 3-21.

olduğunu söyleyebilirim. Sanat kurumunu betimlemek isteyen Becker, "*art worlds*" diye bir şeyin var olduğunu ve bu sanatsal dünyalarda ise grup toplantıları, sanatçılar, sergi salonları, galeriler, sergi mekânları, müzeler, kutsama mekânları, vb. olduğunu, ancak asla izleyicilerin yer almadığını söyler.[26] Burada çok basit bir soru çıkıyor karşımıza: Sanat tüketicisi olmasa sanat var olabilir miydi? Bir başka deyişle, cemaati, takipçileri olmadan, sanat ya da Kilise gibi şeylerin sosyolojisi yapılabilir mi? Cemaati olmayan bir Kilise düşünebiliriz, evet, ama bunu aklımızda canlandırabilmemizin koşulu, yine de cemaati olan bir Kilise'nin var olmuş olmasıdır. Tamam, bugün artık cemaati olmayan bir Kilise'ye doğru gidiyoruz [*gülüşmeler*], ancak tarihsel olarak cemaati olan bir Kilise'nin var olmuş olması gerekiyor. Bu uzun bir tartışma konusu... Bu konu, pratik açıdan, aynı zamanda da neredeyse metafizik açıdan hakiki bir öneme sahip.

Kilise, papazlar mı, laikler mi, yoksa papazlar ve laikler midir? Eklektik bir tanım için bir tavizde bulunulabilir, çünkü bu tür sorular sormaya başladığımızda bir tanım vererek tartışmayı bitirme eğilimi vardır – Gurvitch bu şekilde, sonunda her şeyi kapsayacak iki sayfalık tanımlarla biten böyle muhteşem dersler yapardı.[27] Elbette, bu şekilde olmalı diye düşünmüyorum; olayları biraz daha zorlaştırmak için, olası bir çıkış yolunu hemen kapatayım. Papazlar, laikler vardır, evet, ama maddi anlamda kiliseler de vardır: Kilise; aynı zamanda tapınaklar, dinsel mekânlar, betimlenmesi gereken kutsanmış binalardır. Bu binaların kutsanması için, bunları kutsayacak insanlar gerekir. Kilise, onları kutsayacak piskoposlar olmadan işleyebilir mi? Onları kutsayan, onları vaftiz eden insanlar olmadan laik Hıristiyanlar diye bir şey olamaz. Sırf bu soruları sorarak bile, ilişkiler örüldüğünü görmeye başlıyoruz: Belki de tüm bunlar sadece ilişkilerde vardır. Eğer devem edersek, –çok iyi bir tabir değil ama– başlıbaşına bir "toplumsal teknoloji" söz konusudur. Bir gazetenin "Hıristiyan" olduğunu ya da bir entelektüelin "tipik bir Hıristiyan üslubuna sahip olduğunu" söyleriz: Benim "Hıristiyan habituslar", Hıristiyan üsluplar, Hıristiyan filozoflar olarak adlandıracağım şeyleri bilirsiniz ("Saint-Exupéry Hıristiyan olabilirdi" deriz; iyi de zaten hep öyle olduğuna inanmadık mı? [*salonda gülüşmeler*]). Tüm bunlar da Kilise'nin bir parçasıdır: Kilise olmadan, cümleler halinde, var olma biçi-

26 Bkz. Howard Becker, *Les Mondes de l'art*, Flammarion, Paris, 1988 [1984]. Ders döneminde bu kitap yayımlanmamıştı ve P. Bourdieu, kitabın yayımlanmasından önce çıkan bir makaleye gönderme yapmaktadır. Büyük ihtimalle şu makaledir: "Art worlds and social types", *American Behavioral Scientist*, cilt 19, sayı 6, 1976, s. 703-718 ("Mondes de l'art et types sociaux", *Sociologie du travail*, sayı 4, 1983, s. 404-417).

27 Georges Gurvitch, Raymond Aron'la birlikte 1958 yılında sosyoloji lisansının açılması sırasında Sorbonne sosyoloji profesörlerinden biriydi. 1950'li yılların sonu ile 1960'lı yıllarında başında, Paris'te eğitim gören sosyologların çoğu onun derslerini takip etmiştir.

mi halinde vurgulanan bu etkiler vb. yoktur. Kilise, elbette maddi araçlardır (rahip cüppeleri, haçlar, vb.), ama aynı zamanda da entelektüel araçlar, düşünme biçimleridir: Kanonik hukuk, bir üsluptur (örneğin, mimari bakımdan ya da retorik bakımdan Cizvit üslubu). Elbette bir de Kilise adına konuşabilen meşru sözcüler vardır (İşte alın, az önce başlarken söylediğim keşif mantığıyla ilgili olarak, tarihi bilmenin hikâyeyi nasıl da karıştırdığına dair bir örnek size). Bu kişiler başka bir şeyden ziyade Kilise'dirler: Konuştuklarında, Kilise konuşur ve hatta cemaatin görüşünün aksi yönde dahi konuşabilirler. Sık sık laikleri şunu söylerken duyarız: "Kilise beni ifade ediyormuş gibi hissetmiyorum, ben Saint-Nicolas-du-Chardonnet Kilisesi'nin pazar ayinini dinleyeceğim."[28] Bir yandan Kilise'ye bağlı iken kendilerini Kilise'ye mensupmuş gibi hissetmeyen laikler bulunabilir. Eğer sosyoloğun Kilise için gerçekçi bir tanımı varsa, "Laiklerin Kilise'yle bağları olmadığı için onlar Kilise'den değildirler" diyecektir; ancak ilişkisel bir tanımı varsa –yine sonra söyleyeceğim şeyi önceliyorum–, Kilise'ye bağlı olmadıklarından şikâyet etmeleri, sosyoloğu, onları Kilise'nin tanımına dahil etmeye sevk edecektir. Bu şekilde devam edebiliriz. Kilise'yi cisimleştirdiklerini iddia eden, yalanlanmadan başarıya ulaşma şansı olan sözcüler, resmî temsilciler, grup hakkında ve bu sözcüler ile bu sözcüler tarafından dile getirilen toplumsal dünyanın gerçekliği arasındaki ilişki hakkında bilgi verirler – kimse Papa'ya, "Kilise adına konuşmaya hakkınız yok" diyemez ama PSU[29] gibi bir grubun sözcüsü için aynı şey geçerli değildir. Tüm bunları işin içine nasıl dahil edeceğiz? Burada bir nevi önceleme yapacağım. Bu örnekle giriş kısmında kendime yönelttiğim tüm itirazlara iyi kötü cevap vermeye çalıştım: Somut bir sorunu dile getirmeye, sizin için mümkün olduğunca gerçekçi kılmaya çalışıyorum. Elbette, çalışırken, kanonik hukuku okurken, istatistik çıkarırken, piskoposları gözlemlerken iki ya da üç yıl, yirmi dört saat birlikte yaşadığım bir mesele oldu bu. Oysa sizler için, kimi zaman şakayla karışık, gerçek kılmaya çalışarak, bir-iki cümleyle daha yeni dile getirdiğim bir mesele bu, öyle değil mi? Çünkü güldüğümüz zaman, aslında hareket var demektir, kutsal olana temas ettik demektir.

## Demir tozları

Şimdi de –dinî bir metafor kullanayım– mesel yöntemiyle, tüm yıl nelerden bahsedeceğiz, hızlıca bunu ifade etmeye çalışayım. Bu örnekle ilgili olarak,

---

28 Paris V. Bölge'de bulunan bu kilise, 1977'den itibaren kendinden çok fazla söz ettirmiştir. Kimilerine göre aşırı sağa yakın gelenekselci Katolikler burada güç sahibidir.

29 Sosyalist Parti'nin solunda yer alan ve entelektüel çevrelere yakın olmasıyla ünlü Birleşik Sosyalist Parti-PSU (*Parti socialiste unifié*) 1989 yılında kendini feshetmiştir.

taşıdığı tüm risklerle birlikte toplumsal dünyaya uyguladığım şemaları vereceğim. Elbette, Kilise'nin, Devlet'in ya da sanat kurumunun bir tanımını vererek başlamayacağım. (Fırsattan istifade, yeri gelmişken tanımlardan uzak durmak gerektiğini söyleyeyim, çünkü tanımlar, sorunun çözülmüş olduğunu sanmanıza neden olur.) "Kilise nedir?" sorusu cevap beklerken: Öncelikle bir alanın var olduğunu söyleyebiliriz –tanımlanması gerektiği için aslında kullanmamam gereken bir sözcük kullanıyorum– ya da daha net bir ifadeyle, bir toplumsal uzamın, –nasıl denir? [*sessizlik*], bizzat adlandırmak istediğim şeyin adını söylememi sağlayan sözcükleri kullanmadan konuşmak benim için gerçekten çok zor, bu sözcükler henüz tanımlanmadığından da kullanamıyorum onları, ne yapacağız? [*salonda gülüşmeler*]...; neyse yine de insanlar arasındaki nesnel ilişkiler bulunduğunu söyleyebilirim. Diyelim ki Fransız Kilisesi'nin bugün ne olduğunu söylemek durumundayım; Kilise, piskoposlardır demezdim ya da papazların tümü, hatta piskoposlar, papazlar ve laiklerin bütünü de demezdim, hatta ve hatta, tüm bunların toplamı, artı teologlar, artı Katolik entelektüeller vb. de diyemem. Hayır, Kilise tüm bu insanlar arasındaki nesnel ilişkilerdir – kabaca "alan" dediğim şey budur. Bir Kilise-uzamın oluşması gibi ilişkilerdir bunlar ve birinin bu uzamda işgal ettiği konum, onun stratejileri, konumları, konumlanışları, vb. hakkında ciddi bilgi içerir. Başka bir deyişle, Kilise artık içinde sadece bireysel faillerin değil, (aforoz etme yetkisi, Kilise'den uzaklaştırma ya da tam tersine pazar ayinine katılabilme izni verme yetkisi vb. gibi) nesnel özelliklerce belirlenen konumların da yer aldığı bir tür diyagram olacaktır; ki bizzat bu konumlar, uzamın geneliyle olan ilişkiyle tanımlanmaktadır. Bu konumların bütünü, işte, benim alan dediğim ve sanki özünde fiziksel bir dünya varmışçasına nesnel olarak tanımladığım şeydir.

Bu uzamın özelliklerinden biri, –bir işçi-rahip, bir işçi-rahip olan genç bir rahip okulu öğrencisi vb. gibi– herhangi bir kişinin davranışlarının buraya dahil olması ve o daha farkına dahi varmadan uzam içindeki güçlerin geneli tarafından değiştirilecek olmasıdır. Ayak diremek, isyan etmek zorunda kalacağını düşünün: Bir alana eklemlenmenin yarattığı en dramatik etkilerden biri, bizzat alan güçlerinden kaçmak için sarf edilen çabaların, alanın var olmasına katkı sağlamasıdır. Size bununla ilgili sayısız örnek verebilirim: Örneğin soldan bazı Hıristiyanlar –ki bu onların çelişkilerinden biridir–, piskoposlarda ya da bu güçlerin temsilcilerinde vücut bulduğu haliyle, tam da sanki yokmuş gibi yapmayı becerememeleri nedeniyle, alanın gücünü hissediyorlar. Bu güçler alanı öyle bir yer ki, –sanki bir misket atar gibi– tutup toy bir papaz okulu öğrencisini alana attığınızda, onun davranışı bu güçler tarafından değiştirilecektir. Saf, özgür, içinde istediğini yapabildiği bir uzamda dolaşıyor olmayacaktır. Toplumsal dünya budur işte: İçinde aklınıza ese-

ni yapamadığınız bir uzam. Uzamı kabaca tanımladım ve şimdilik ayrıntıya girmiyorum, çünkü zaten yeterince karmaşık; ama şunu söyleyeyim: Bu uzamlar kesinlikle doğrusal değil, birbirine geçmiş, üst üste binmiş durumdadırlar. Bir gazetede ya da bir kitapta "Fransız Kilisesi ... yapıyor" şeklinde bir cümle okuduğumuzda, tüm bu eylemler bütününün etkilerinin neticesini tanımlamak için bir stenografi yapılıyor. Aslında Fransız piskoposların açıklamalarında, bu güçler uzamında olan biten her şeyin sonucunu görüyorsunuz. Hepimizin [aklında] yer etmiş olan ve ona göre bir öznenin bulunduğu kendiliğinden tarih felsefesine kıyasla, bu önemli – bu demek değil ki özneler bir şey yapmıyorlar; ama evet, kesinlikle yaptıklarına inandığımız şeyleri yapmıyorlar.

İkinci olarak –burada duracağım–, bu demir tozları (alana girmeye teşebbüs edecek insanlar) son derece özgül tiptedirler: Bunlar, bir hafızası olan toplumsal öznelerdir. Alegori yaptığımı tekrar hatırlatayım, çünkü bunu söylerken, bir gün "Bourdieu, insanların hafızaya sahip demir tozları olduklarını söyledi" dendiğini duyacağım diye inanın çok korkuyorum [*gülüşmeler*]. Bu mesellerin amacı, meseleyi kavramanızı sağlamak. İşim bitince bir kenara atıyorum, bunlar yanlış mı yoksa doğru mu tartışmak yersiz – çünkü bir mesel ne kadar doğru olabilirse o kadar doğru zaten bunlar. Demir tozu, alana girer, bir hafızası vardır, bu güçlere maruz kalacaktır ve onca şey arasında, güçlerin etkisini kaydedecektir: Her an, karşı gelmeye çalıştığı güçler tarafından değişikliğe uğratılacaktır. Bu hafıza ki, ben buna "habitus" diyeceğim: Her birimizin biyolojik bedenlerindeki geçmiş tüm deneyimlerin *inersis*'i, yani süredurumudur. Ama küçük demir tozunun ne yapacağını anlamak için, sanki fiziksel bir şeymiş gibi, *t* anında onun üzerinde etki eden güçleri bilmek yetmeyecektir. Onun tüm güzergâhını da bilmek gerekecektir: Nereden geliyor, oraya nereden geldi?.. Böylece, daha önce olan her şey, habitus aracılığıyla, *t* anındaki uyarana [*stimulus*] vereceği tepkiye dahil olacaktır. Bir *t* anındaki uyaran son derece önemlidir, ancak birey üzerindeki etkisi ölçüsünde önemlidir. Zaten bu habitusun iki özelliği vardır: Bir uyaran olması –onu algıladığı, onu tanımladığı, onu düşündüğü anlamda habitus bir uyarandır– ve bir anda, kendisi üzerinde etkili olacak etkililiği de değişikliğe uğratması. Yani Kilise, hem bu uzam hem de bu uzamda dolaşan küçük demir tozlarının bütünü olacaktır. Sadece *partes extra partes* [yan yana] var olan bu iki şeyi aşacak, aynı zamanda bu iki ilişkiler uzamı arasındaki ilişki olacaktır. Kilise, ölü bir şey olarak değil de, yaşayan gerçeklik olarak; kimin cevap verdiğine, kimin eyleme geçtiğine, kimin dönüştürdüğüne, kimin sübvansiyon istediğine, kimin sübvansiyon aldığına, kiliseleri kimin kurduğuna vb. dair sezgilerin devrede olduğu bir varlık kazanacaktır. Yaşayan bir gerçeklik olarak Kilise, dayatmalar uzamı olarak var olan bu

alanlar ile az önce söylediğim gibi, alanı kurulu olarak bulan, ama aynı zamanda da onu dönüştürmeye çabalayan, fakat dönüştürmeye çalışırken kendisi de dönüşen ve bu şekilde sürüp giden habituslar arasındaki daimi diyalektik olacaktır.

Bu ufak meselin ardından, koca bir vaaz da verebilirdim [*gülüşmeler*], pek çok şey söyleyebilirdim. Örneğin tarih felsefelerinin "değişiyor/değişmiyor", "değişim taraftarı/değişime karşı"[30] biçimindeki basitleştirici tanımlarından bahsedebilirdim: Gündelik siyasi tartışmada karşılaştığımız bu alternatiflerin ne düzeyde toplumsal düşüncenin önündeki engellerden biri olduğunu görüyoruz. Bu felsefeler tamamen aşıldı. Bir dayatmalar uzamı olan alan, her an bizzat mücadele konusu olduğu ölçüde [kavramının önemi bundan kaynaklanıyor], failler üzerinde uyguladığı dayatmaların bir bileşkesiyle dönüşmektedir. Daha fazla uzatmıyorum.

Eğer söylediklerimi özetleyecek geçici bir tanım verecek olsaydım, özünde Kilise'nin tanımı ve temsili için aralarında mücadele eden, hazır, yani [alana] alışmış olan failler arasındaki mücadelelerin alanı olarak –tırnak içinde– "tanımlanabileceğini" söylerdim. Eğer dar olan bu görüşü biraz daha ayrıştıracak ya da karmaşıklaştıracak olsaydık, bana kalırsa hem kendinin, hem de az önce hızlıca verdiğim bütün tanımların ne kadar yetersiz olduğunun farkına varabilirdiniz. [...] Partiler gibi kurumlar için de aynısı geçerli olurdu ve şöyle diyebilirdim: "Komünist parti nedir?" ya da "Sosyalist parti nedir?" Bu güç, mücadele, rekabet vb. alanlarının tümü, bir bakıma ne olduğunu kimsenin bilmediği şeyi –yani Kilise'yi– meşru olarak temsil etme tekeline sahip meşru bir vekil ya da bir sözcüde billurlaştığı ölçüde, bu temsilin tekelleşmesi Kilise adını verdiğim alan mantığını olanaklı kılan şeylerden biri olduğu ölçüde, bu sorular basitçe birbiri yerine geçebilir. Bu ölçüde de, her toplumsal kurumun ürettiği temel etkilerden birini çıkarsayabiliriz: Bana göre, toplumsal dünyanın önündeki temel engel, "Kilise şunu düşünüyor...", "Fransa şunu düşünüyor..." ya da "Cumhurbaşkanı şunu düşünüyor..." vb. tarzı cümleleri kabul ettiğimizde karşılaştığımız aygıt yanılsamasıdır. Bu sihirli cümleler de tıpkı sihirli düşünceler gibi yorumlanmalıdır: Kişisel bir niyet görünümüne bürünen binlerce eylemin ve etkileşimin içinde tanımlandığı, son derece karmaşık toplumsal ilişkiler evrenini işin içine katmak gerekir. Genelde suçlama mantığında yaşadığımız için ("Sorumlu kim?", "Böyle bir şeyi kim yaptı?", vb.), sıklıkla ilk görüntüyle yetiniriz ("Kilise karar veriyor"). Oysa, bilimsel çalışmanın tüm çabası, pratikte adlandırılamaz olan bu gerçekliğe uygun bir dil bulmaktır. [Bu dersin] sonundaki sözlerimdeki tereddütler, size bu işin ne kadar olağanüstü zorlukta olduğu hakkında bir fi-

30 "Kalıcılığın ve değişimin eğitimsel varyantının" eleştirisi üzerine bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 184-185.

kir verecektir. Toplumsal gerçekliklerin o kadar karmaşık olduğunu düşünüyorum ki, gündelik dilde adlandırılmaları çok zor. Zira gündelik dili her zaman konuşuyoruz ve elbette bu nedenle bu dili manipüle etme niyetleri de bir o kadar artmış oluyor. İşte bu nedenle bir tür yeniden eğitim, bir tür siyasi jimnastik de, yapmak istediğim şeyler arasında yer alıyor.

# 12 Ekim 1982

Toplumsal olanın ikili varoluşu – Nesneleştirme ve toplumsal olanın bedenselleşmesi –Öznellik/nesnellik karşıtlığını aşmak – Bilimsel kavrayış ve pratik kavrayış – Okuma ve sanat eseri örneği – Gelecek derslerin içeriği ve dinleyicilerin soruları

Geçen sefer sosyolojinin nesnesinin ne olduğunu veya başka bir deyişle, sosyoloğun incelediği kabul edilen bu "toplumsal"ın ne olduğunu sorgulamıştım. Bunun için de, mesel mantığıyla, kurum olarak Kilise hakkında sorabileceğimiz soruları hatırlatarak söze başlamıştım. Kilise, bir bakıma tüm özellikleriyle tam bir kurumdur. Kilise gibi bir şey için var olmanın ne demek olduğunu kendi kendimize sormaya başladığımız andan itibaren, Varlık meselesini sorguladıklarında metafizikçilerin karşılaştıkları sorulara benzer tipte, son derece çetrefil bir yığın soruyla karşı karşıya kaldığımızı göstermeye çalışıyordum.

O halde yeri gelmişken bir noktayı vurgulamak istiyorum: Bana bu konuda bir uyarı yapıldı ve olası bir yanlış anlaşılmanın şimdiden önüne geçmek istiyorum. Kilise'nin, var olduğuna inandırmayı başardığı ölçüde var olduğunun altını çizdiğimde, her kurumun –Kilise'nin olduğu kadar devletin, ailenin de– inanç üzerine kurulu olduğunu gizleme eğilimine dikkat çekmek istiyordum: Kurumların incelenmesinde işe dahil edilmesi gereken şey, bu kurumların varlığının, faillerin bilincinde temellenmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, Kilise, yani inancı örgütlemekten sorumlu kurum söz konusu olduğunda, inancı örgütlemekten sorumlu bu kurumun derin yapısının inanca dayandığını unutma ve aldanma tehlikesi altındayızdır. En nihayetinde, Kilise kurumunun ürettiği, ilgilendiği ve muhafaza ettiği sırların ardında, kurumun bizzat kendisinin sırrı bulunur. Yani sosyolojinin karşılaştığı zorluk ve sorunları anlamanız adına, kurumun sırlarının, en az kurumun büyüttüğü ve muhafaza ettiği sırlar kadar gizemli olduğunu söylemek istiyordum sadece.

(Geçen sene beni dinlemiş olanlar için, Ortaçağ teologlarının, Papa'ya, piskoposlara vb. ait olan kutsal makamın [*ministère*] gizeminden [*mystère*] bahsettiklerini kısaca hatırlatayım.[1] Gizemi yönetmekten sorumlu olan ve kendisi de özellikle gizemli bir kurum olan Kilise, toplumsal varoluş olarak da, en az bahsettiği şeyler kadar gizemlidir. Mesela, –geçen sene hatırlatmıştım– kanon hukukunu ya da kanonik hukuk üzerine tarihçilerin yazdıklarını okurken, teologların teolojik meselelerden bahsederken, teolojik nesnelerini düşünmek için kullanmaya alışkın oldukları düşünme biçimlerini kendi kurumlarına aktararak, oldukça incelikli, modern bir toplumsallık teorisi önerdiklerini görünce çok etkilenmiştim. Bu parantezi burada kapatıyorum; önemli olduğunu düşünüyorum çünkü sosyolojinin Voltaireci temsili gibi bir şey önermek istemem işin doğrusu: Sosyolojide uğursuz bir tavır varsa, bunun da hiçbir şey anlamayan Voltaireci bıyık altı gülüş olduğunu düşünüyorum. Söylediğim şey gizemli gelebilir, ama beni anlayanlar anladı, bunu da söylemeden geçemezdim [*gülüşmeler*].)

## Toplumsal olanın ikili varoluşu

Soruma hızlıca döneyim: Toplumsal bir şey için, var olmak ne demektir? Toplumsal bir şey nasıl var olur? Toplumsal olan, nasıl varlığa bürünür? Varlığının sürekliliğini nasıl sağlar? Nasıl yaşar? Toplumsal şeylerin bir yaşantısı var mıdır? Ben biraz da kendi isteğim doğrultusunda Kilise örneğini verdim, ama kitap ya da sanat eseri gibi daha pedagojik, daha basit bir örnek daha kolay anlaşılabilir. Sanıyorum ki bir kitabın, bir tablonun ya da bir müzik partisyonunun ancak bir insan çalışmasının nesneleşmiş ürünü olarak var olan, toplumsal bir şey olduğunu tartışmasız kabul ederiz. Bu toplumsal şey, gerçekten de [fiziksel varlığı devam ettiği müddetçe] var olur mu? Ya da başka bir deyişle, bir kitap tam olarak toplumsal bir şey midir? O aşina olduğumuz "sahibine ulaştırılmamış mektup" tabirinin, olayı ne kadar iyi açıkladığını görebiliriz: Okunmamış bir mektup, hükümsüz bir mektuptur, yani tam anlamıyla toplumsal varlığı olmayan, ölü bir mektuptur. Bir tablo için de aynısını söyleyebiliriz (az sonra toplumsal şeylerin bu ikili gerçekliğini unutmanın, sanat biliminde yol açabileceği arızaları göstermeye çalışacağım). Sahibine ulaşmayan bir mektup gibi, kimsenin okumadığı ya da birilerinin okunması gerektiği gibi okumayı bilmediği bir kitap da –her iki durumda olay aynı olmayacaktır– ölü ya da kitap-olmayan bir kitaptır. Arkeologlar bazen bu şekilde neye yaradıklarını hiç bilmedikleri nesneler bulurlar. Tanımlanamayan bu nesneler, kimsenin çözemediği bir kullanım biçimine seslenirler: Yapacak bir şey yok, bu nesne için yara-

1 Bkz. bu kitapta, 9 Haziran 1982 tarihli ders, s. 129 vd.

tılmamışız, bu nesneyi işler hale getirebilecek uygun bir habitusa sahip değiliz. İçinde yaşamayı bilmediğimiz *habitat*larla, yani doğal ortamlarla ya da yaşam biçimleriyle [*habits*] karşılaşıyoruz. Habitus dediğim şey, bu toplumsal şeylerin talep ettiği ve ölü nesneler yerine yaşayan gerçekliklere dönüşmesini sağlayan şeydir: "Olması gerektiği gibi" taşımayı bildiğimiz bir giysi... Bu da bizi, geçen gün birçok anlamı olduğunu söylediğim kurum sözcüğünün basit bir tanımına götürüyor: Toplumsal kurum, toplumsal olan [...], iki şekilde var olur. Bu örnekte, kitap, bir nesne formunda var olur, ancak kimsenin okumadığı bir kitap, herhangi başka bir şey gibi fiziksel bir şeydir: Onu tutabilirsiniz, yırtıp yakabilirsiniz, kaybedebilirsiniz, bir hasmınızın kafasına atmak için kullanabilirsiniz, vb. Fiziksel nesne olan bu kitap, diğer yarısıyla, yani okurun teşkil ettiği ya da daha kesin bir ifadeyle onu okumaya sevk eden ve kitabı deşifre edebilmesini sağlayan yatkınlıklarla donanmış toplumsal özne ya da toplumsal faillerle buluştuğu zaman, toplumsal bir şey haline gelir: Bunlar habitusun iki boyutudur: "bir eğilim" ve "yapabilme yetisi".

Uygulanmıyorsa, modası geçmişse, bir kural için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Hukuk artık sahipsiz mektuplara dönüşmüş kurallarla dolu toplumsal şeylerden biridir: Kurallar vardır, bir yerlerde yazılıdır ve ("12. yüzyılda, .... yapan insanların elleri kesilirdi" diyecek) bir araştırmacı tarafından üstlerindeki ölü toprağı kaldırılabilir; ama bunlar normlardır, kurallardır, yürürlükten kalkmış [*désuétude*] toplumsal bir olgudur. Fransızcada *désuétude*, "habitus" ile aynı düşünce ailesinden gelir ve kalıcı, tekrarla edinilen bir yatkınlığı içerir. Yürürlükten kalkmış oyun örneği bir diğer örnektir ve size önerdiğim toplum teorisine daha da yakındır. Örneğin eğer Huizinga'nın *L'Automne du Moyen Âge* [Ortaçağ'ın Sonbaharı] adlı eserini yeniden okursanız, Ortaçağ'ın toplumsal yaşantısında turnuvaların yerini görürsünüz.[2] İnsanlar turnuvaya onurlarını, hayatlarını, aşklarını, vb. bir yığın şey yatırırdı. Hiç kimsenin artık bir turnuvada ölmeye yanaşmıyor olması, kurumun var olduğu, tarihsel olarak onu anabileceğimiz, ama artık kimsenin buna yatırım yapmadığı anlamına gelir. "Yatırım yapmak" [*investir*], sanırım önemli bir kavram: Aynı anda hem ekonomik hem de psikolojik bir anlamı olabilir ve yaşayan bir kurumun kendine has özelliği, ona yatırım yapan toplumsal failler bulmaktır; böylelikle de ona hayat vermelerini, onun işlemesini sağlamalarını temin etmektir. Yani bu analiz, bana kalırsa bizi bir ilk tanıma götürebilir.

(Biraz da ihtiyatsız davranarak –ki bu konuda eleştiri aldım– geçen gün tanımlara karşı şüpheci olduğumu söyledim. Aslında tanımların çoğunlukla aldatıcı olduğunu ve kavramların sahte şaşmazlığının altında bulanıklığı, kısırlığı maskelediğini söylemek istiyordum sadece; işte bu nedenle bu uya-

2 Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, Payot, Paris, 1975 [1919].

rıyı yapıyorum. Ancak bir aksiyomlaştırma çalışması esnasında kesin tanımlara ulaştığımızda, bu mükemmeldir ve ben de sözcükleri kesin anlamlarıyla kullanmak için, aksi durumda da tanımlar önermek için elimden geleni yapacağım.)

Bu ilk geçici tanıma göre, toplumsal kurum ya da toplumsal olan, kendini kurar, yani kendini gerçekleştirir, tabiri caizse "gerçeklikte" kendini iki şekilde var eder (çoğunlukla, kullandığım sözcükleri tırnak içine almak istiyorum, çünkü söylemek istediklerimi karşılamakta tam yeterli değiller). Bir taraftan, şeylerde, nesnelerde –bu örnekte kitap– ya da örneğin bir oyun gibi mekanizmalarda, görünür olmayan şeylerde kendini kurar: Benim alan olarak adlandıracağım şey de bu şekilde, bir toplumsal uzamın, bir oyunun kurallarının işleyişini ifade ediyor. Öte yandan, toplumsal olan, kendini habitus dediğim şeyde, yani yatkınlıklarda nesneleştirir –ki şimdilik bu tanımla yetinmenizi istiyorum–, yani bir bedenselleşmenin, öğrenme işleminin ürünü olan kalıcılık biçimlerinde nesneleştirir. Biraz hızlı ilerlemek adına, toplumsal olanın hem şeylerde hem de bedenlerde var olduğunu söyleyeyim. Ancak toplumsal olan, –bunu yaptığım analizlerde de görebilirsiniz– sadece "arkeolojize" olmuş, yani fosilleşmiş, fiziksel şey haline indirgenmiş, cansız toplumsallıkta değil, fiilen yaşayan toplumsallık olarak var olduğunda ve her iki yarısı bir bakıma birbirine kavuşmuş olduğunda ve aralarında bir ilişki kurulduğunda var olabilir. Yani, uygun bir habitusa sahip, bu habitatın gerektirdiği habitusa sahip insanlar olduğunda, bu habitat arkeolojik bir habitat olmaktan çıkar ve bir insan habitatı haline gelir. Örneğin birkaç yıl önce Kabiliye evinin mekânsal yapısını analiz etmiştim ve –analizi burada tekrarlamayacağım– görünüşte tanımlanması imkânsız bu dikdörtgen şeklindeki mekânın, kuru ve rutubetli, erkek ve dişi, vb. türden karmaşık bir karşıtlıklar sistemine göre örgütlendiğini göstermiştim.[3] Ancak bu Kabiliye evinde, farkında olmaksızın –bu konuya tekrar döneceğim– bu mekânı gerektiği gibi kullanmaya uygun ve yetkin habitusa sahip biri layıkıyla yaşayabilirdi, yaşıyordu da; bu öylesine doğal bir şekilde gerçekleşiyordu ki, ona "Suyu nereye koyuyorsunuz?" diye sorduğunuzda şaşırıyordu. Evet, doğru, ateş ile su arasındaki somut karşıtlık tematize edilmeksizin, suyun daha ziyade girerken kapının sağına, samanların, nemli şeylerin vb. tarafına konduğunu görmek için bakmak gerekiyordu. Bu örnek, yaşayan bir kurumun, kendini bir şey ya da bir mekanizma ile bir yatkınlıklar sistemi arasındaki ilişkide nasıl gerçekleştirdiğini gösteriyor. Bunu biraz daha açacağım.

---

3 Pierre Bourdieu, "La maison ou le monde renversé", (ed.) Jean Pouillon ve Paul Maranda, *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Mouton, Paris/Lahey, 1970, s. 739-758; yeniden basımı *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 61-82.

## Nesneleştirme ve toplumsal olanın bedenselleşmesi

Toplumsal kurumu bu şekilde tanımlayarak, bir yandan sosyolojinin işini de tanımlamış oluyorum; benim bugünkü planım da bu. Eğer toplumsal olan, bu iki şekilde gerçekleşiyorsa, sosyolojinin görevlerinden biri nesneleştirme işini, yani "toplumsal" olanın kendini eşyanın maddiliğinde (anıtlarda, belgelerde, metinlerde, vb.) ve/veya mekanizmaların mantığında (oyunlarda ya da piyasa gibi olgularda) kurmasını sağlayan süreci incelemektir. Dolayısıyla bu ilk amaç, nesneleştirme sürecini incelemek, onun ne anlama geldiğine, ürettiği sonuçlara bakmak demektir. Örneğin –ki geçen yıl biraz değindiğim temel konulardan biriydi bu– muğlak, içkin bir duygudan –bir kaygıdan, örneğin– sözlü ya da yazılı söylem durumuna geçişin toplumsal etkileri neler diye soralım. En olağanüstü toplumsal etkilerden biri, söylenmemiş bir şeyi söylemiş olmanın yarattığı etkidir. Sartre bir yerlerde –aklımda kaldığı kadarıyla aktarıyorum– şöyle der: "Sözcükler etki yaratır; örneğin ucu aşka, uçuşkan bir duyguya çıkan bir şey itiraf edildiğinde, ilan edildiğinde her şey değişir."[4] Söylemde, ağırlıkla yazıda, hukuk gibi yetkeye sahip bir söylemde *daha ziyade* ifşa olma şeklindeki bu temel nesneleştirme, en olağanüstü, en güçlü toplumsal etkilerden birini yaratır ve toplumsal görevi, işi, nesneleştirme uzmanlığı olan insanlar vardır: "Yaratıcılar" dediğimiz insanlardır bunlar. Her zamanki gibi, ideolojik temsilin genellikle gerçek temellere sahip olduğunu söyleyebiliriz: Yaratıcı, kesinlikle kendiliğinden gerçekleşmeyecek bu nesneleştirme işinin uzmanıdır. İster politika, isterse psikoloji söz konusu olsun, muğlak, karmaşık nitelikteki yaşanmış deneyimden, yanlış kurulmuş bireysel ya da kolektif duygudan açıklamaya ve ifade etmeye geçiş, yani içinde barındırdığı resmileşmeyle birlikte aleni, kamusal bir nesneleştirmeye geçiş, söylediği şey zaten var olduğu için hiçbir etkisi olmayan, ama aslında birincil önemde toplumsal bir edimdir – "Beni zaten çoktan bulmamış olsaydın, aramaya da kalkışmazdın",[5] "Peygamber dine yeni kabul edilenlere vaaz veriyor", vb... Ancak sadece din değiştirenlerin duymak istediklerini söyleyen bir peygamber, onlara hem bildikleri hem de nasıl ifade edeceklerini bilmedikleri için aslında bilmedikleri şeyleri söyleyerek, çok hayati ve olağanüstü bir iş yapmaktadır. Nesneleştirme sürecini incelemek lazım, bu konuya daha sonra uzunca değineceğim.

---

4 "Adlandırılmaksızın yaşanan şeyi bir ada kavuşturdukları için sözcükler etki yaratır: Düşüncede var olan şeye bir anlam önerirler ama bu aslında gelecek üzerine bir ipotekten, düşünsel olarak ve gerekirse de bir yeminle kabul edilebilecek bir kestirimden ibarettir. Böylece adeta suç ortağına dönüşürler. Fabrice ve Sanseverina'dan bahseden Mosca'nın cümlesini daha önce alıntılamıştım: 'Aşk sözcüğünü ağızlarına alacak olurlarsa, mahvolurum.' Bu ifadeyle, topluluk en öznel mahremiyete bakışını ifade eder; genç teyze ile yeğeni arasındaki çılgınca şefkati toplumsallaştırır [...]." (Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, Gallimard, Paris, 1971, cilt I, s. 783.)

5 Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 919 (553).

Çok daha karmaşık olan ve sosyoloğun her zaman kullanmayı beceremeyeceği deneysel teknikler gerektirdiği için anlaşılması kolay olmayan ikinci süreç de bedenselleşme süreci, yani nesnel yapıların, nesnel koşulların kalıcı yatkınlıklara dönüşmesine neden olan mekanizma, mantıktır. Bu konuya uzunca döneceğim: Sosyolojinin –en azından benim düşündüğüm haliyle– postulatlarından biri, toplumsal bireyin içinde yaşadığı nesnel yapılar ile toplumsal dünyayı düşünmek için başvurduğu zihinsel yapılar arasında her zaman bir bağlantı olduğudur. Sosyal bilimin, genetik bir sosyolojiyle keşfetmesi gereken gizemlerden biri, nesnel yapıların bedenselleşmesine aracılık eden öğrenme mekanizmalarıdır.

İşte size sosyal bilim için halihazırda iki amaç... Ancak sezgi iki biçimde de var olduğu ve ancak bu iki biçimle ilişki içinde yaşadığı için, sosyal bilim aynı zamanda iki varoluş biçimi arasındaki ilişkiyi de konu edinir. Böylece, eğer söylediğimi kavradıysanız, hepimizin (ve maalesef sanırım bunların bir kısmı da sosyologlardır) bizzat deneyimlediği kendiliğinden birey/toplum karşıtlığının farkına varırsınız. İki toplumsal varoluş biçimi arasındaki karşıtlığı değiştirmeyi öneriyorum: Toplumsal olan, hem şeylerde, mekanizmalarda vardır hem de bedenlerde. Bir şekilde, toplumsal fail toplumsal olanla ilişki kurduğunda –otobüse bindiğinde, bilet aldığında ya da vergisini ödediğinde–, toplumsal bir kurumla ilişki kuran, biyolojik bir birey değildir, toplumsal bir kurumla ilişki kuran toplumsal bir kurumdur. Bireyi, tüm ilişkileriyle bütün olarak toplumsal bir kuruma indirgemiyorum ama sosyoloğun nesne olarak inşa ettiği şey açısından, ilişkiye giren taraflar, bir toplumsal kurum ile bir başka toplumsal kurumdur: Biyolojik bedende kurulu olan toplumsallık, bedenselleşmiş ve dolayısıyla bireyselleşmiş toplumsallık (çünkü beden bireyselleştirir) –ama bu birey demek değildir– nesneleştirilmiş toplumsallık ile ilişkilenir. Düşünceyi sonuna kadar götürmese de Durkheim'ın kafa yorduğu paradokslardan biridir bu: Toplumsal olan, bir bakıma bireyler, yani oldukları haliyle birbirlerinden ayrılmış durumdaki bedenler tarafından taşınır ve –burada sadece Durkheim'ı takip ediyorum– tüm toplumsal gruplar, genellikle çözümsüz olan ve bu bireyleşmenin etkilerinin yol açtığı sorunları çözmeye çalışırlar.[6] Gruplar, nesnel olarak birbiriyle uyumlu bireyler üreten toplumsallaşma aracılığıyla, bireyleşmenin kaderini aşmaya çalışırlar. Toplumsal olanın bedenselleşmesine –düşünümün mantığını göstermek için hemen söylüyorum– bir yığın başka özellik bağlıdır. Toplumsal olanın, var olabilmek için biyolojik bedenlerde, yani (budalalık vb. gibi) be-

6 Durkheim bu meseleyi birçok vesileyle ele almıştır. Örneğin "her toplum türü gibi, onu oluşturan bireylerin bilincinde ve bilinciyle yaşayabilen" ve yaşamın, üyelerinin dağılma ve toplanma evrelerini izlediği kabile üzerine yaptığı incelemeye gidebiliriz. Durkheim için totemik amblem, kabilenin "kuşaklar değişiyor olmasına rağmen", "değişmeden kalmasını" sağlayan araçlardan biridir. (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 207-320.)

denle birlikte gelecek her tür arazdan mesul, ölümlü, tekil bedenlerde cisimleşmesi gerekir; bu çok önemlidir ve sosyoloğun çalışmasının büyük bir kısmı, bedenselleştirilmesinin zorunlu olması nedeniyle toplumsallık dahilinde meydana gelen her şeyi aşmak adına toplumsal grupların başvurdukları yolları incelemek olacaktır. Geçen sefer andığım –ne yazık ki henüz Fransızcaya çevrilmemiş olan ve en kısa sürede çevrilmesini umduğum–[7] muhteşem kitabı *Kralın İki Bedeni*'nde, Kantorowicz daha önce hızlıca hatırlattığım "Kral öldü, yaşasın kral!" ifadesinin paradoksu üzerine düşünür: Krallığın, biyolojik varlık olarak kralı aşıp, varlığını devam ettirmesi nasıl mümkün olabilir? Bir görevin, bir makamın, memuru aşarak varlığına devam etmesi nasıl mümkün olur? Kilise'nin, ölümsüz olması ve kendisini cisimleştirmekle yükümlü insanların biyolojik bedenleri nedeniyle başına gelebilecek olayları aşarak, hayatta kalmaya devam etmesi nasıl mümkün olabilir? İşte sosyolojinin, üzerinde düşünmesi gereken şeyler...

Yani alışıldık birey-toplum karşıtlığının yerine, inşa edilmiş bir karşıtlık koymayı öneriyorum: Bedenselleşmiş bir toplumsallık ile toplumsal şey ya da toplumsal mekanizma ya da alan olarak adlandıracağım, nesneleştirilmiş haldeki toplumsallık arasında bir karşıtlık koymayı... Bana öyle geliyor ki, bu ikamenin sonuçlarından, önemli kazanımlarından biri, tezlere konu olmakla birlikte sosyal bilimin ve bireysel olanda toplumsalın aranmasının önündeki epistemolojik engellerden biri olan birey ve toplum sorununu ortadan kaldırmak olacaktır. Toplumsal psikoloji ve sosyoloji arasındaki bu karşıtlık, her ne kadar tüm sosyologların hoşuna gitse de, bilimsel çalışmanın sahte bir bölümlemesi gibi geliyor bana. Bilimsel mecrada önceden inşa edilmiş karşıtlıkların ve ortakduyunun ön-nosyonlarının bu kabulü, toplumsal olanın hem toplumsal mekanizmalar hem de toplumsallaşmış bedenler biçiminde var olduğunu düşündüğümüz andan itibaren, her ikisinin de sosyolog tarafından incelenmesi kaydıyla yıkılır.

Yani geçici olarak yatkınlıklar sistemi diye tanımladığım habitus –ki buna daha kesin bir tanım getireceğim– bedenselleşmiş toplumsallıktır, yani birey-aşırı bir olgudur. Dolayısıyla, habitus sınıfları vardır –ki bence bu, birincil öneme sahip sonuçlardan bir diğeridir– ve buna bağlı olarak da sınıf habitusları vardır. Bu, örneğin, her ne kadar istatistikçiler farkında olmasalar da (genelde bunu göz ardı ettiklerini iyi biliyorum) istatistiğin, bir grup bireyi, birbirlerinin aynısı olarak ele almaya hakkı olduğu anlamına gelir; elbette istatistiki sınıfların iyi tesis edilmiş olması ve aynı koşullara tabi, türdeş habituslara sahip ve bedenselleşmiş toplumsallık ilişkisi açısından da türdeş bireyleri bir araya getirmesi kaydıyla...

(Belki biraz hızlı gittim ama ifade etmeye çalıştığım şey, bir bakıma bu se-

7 Bu kitap 1989 yılında yayımlanmıştır.

ne söyleyeceğim her şeyin hem temeli hem de bir ön özeti niteliğinde. Yeteri kadar açık olabilsem, yani meramımı iyi anlatabilsem, bu ilk konuşmanın ardından daha fazla konuşmama gerek kalmazdı. Bu iş öyle kolay olmadığı için de konuşmaya devam edeceğim [*salonda gülüşmeler*]; yavaş yavaş açılacak çok sayıda çıkarım olduğunu düşünüyorum.)

Görece basit bir ilk şema vereceğim ve çıkarımlarını da uzun uzadıya açacağım bir tür model önereceğim. Söyleyeceğim şeyler biraz anlaşılmaz olursa, şaşırmayın: Benim istediğim, mantığı bütünü içinde ortaya koymak. Çünkü sonrasında modeli bozabilmek için, önce onu bütünü içinde vermek gerektiğine inanıyorum. Bedenselleşmiş, dolayısıyla da birey-aşırı toplumsallık olarak habitus, sınıflar halinde kurulabilir. Habitus sınıfları vardır; oysa biyolojik bireyler, Leibniz'in süreklilik yasasına göre birbirlerinden sonsuzca farklı olabilirler: Birbirine benzeyen iki birey yoktur.[8] Sosyoloji, aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurduğu hipotezinden hareketle, türdeş kabul edilen habitus sınıfları kurabilir. Aynı toplumsal koşullara tabi olan biyolojik bireyler, bir noktaya kadar türdeş olacaklardır. Benzer iki habitus da olmadığını hemen belirteyim. Bunun nedeni ise çok basittir; toplumsal koşullar asla birbirinin aynısı değildir. Varsayalım her iki birey de tıpatıp aynı bireysel hikâyeleri yaşamış olsunlar; çok basitçe, olayları aynı sıralamayla yaşamamış olmaları her şeyi değiştirebilir. Bireylerin aynı sıralamayla aynı deneyimleri yaşamış olma olasılığı ise yoktur, o halde birbirine benzeyen iki birey yoktur. Bununla birlikte, toplumsal koşullanma sınıfları olması kaydıyla, habitus sınıfları olduğu da varsayılabilir; ki bu, sosyolojiyi, toplulukların bilimi haline getirmeden, istatistiki analize de temel sağlar: Tekil habitusların da bir sosyolojisi vardır ve örneğin –ki bu sosyolojik çalışmanın bölümlenmesi için önemlidir–, tekil bir habitusun ortaya çıkışının tekil mantığını anlama niyetiyle bireysel biyografiyi de araç olarak kullanabiliriz. Neyse, uzatmıyorum...

## Öznellik/nesnellik karşıtlığını aşmak

Buraya kadar, bir kurumun benim açımdan en önemli yönlerini ifade ettim. Bir örnekle hızlıca biraz daha ilerlemek istiyorum; zaten sene boyunca bu şekilde devam edeceğimi sizlere söylemiştim: Soyut analizleri ve yarı somut analizleri sırasıyla vermeye çalışacağım – tam bir istatistiki ya da etnografik analiz yapmak için gerekli olacak bilgilerin tümünü ne yazık ki tek bir konuşmada dile getirmek her zaman mümkün değil. Bu analizlerin sadece teorik olmadıklarını anlatmak için –ki bunlar araştırmacıyı pratik uygulama-

8 "Bireyleşme ilkesi, bireylerde az önce bahsettiğim ayrım ilkesiyle aynı şeye denk geliyor. Eğer iki birey birbiriyle tıpatıp aynı ve birebir eşit olsaydı, bu durumda bireyleşme ilkesi diye bir şey olmazdı kesinlikle, hatta hiçbir bireysel ayrım ve farklı bireyler de olmazdı bu durumda." (*Nouveaux essais sur l'entendement humain* [1765], İkinci kitap, bölüm 27, § 3.)

lara sevk ederler–, sanat eseri analizi örneğini almak istiyorum. Buraya kadar söylediğimin doğru olduğunu varsayarsak, sosyal bilimin, özne/nesne ilişkisini kapsayan bir nesne inşa etmek için, alışıldık özne ve nesne ayrımının ötesine geçmesi gerektiği sonucuna varabiliriz. Örneğin, bizzat kendisi bir özne/nesne ilişkisini kapsayan, sanat nesnesi gibi kendine has bu şeyi, bir sanat eserini ya da bir kitabı (ya da bir kurumu, bir pazarı, vb.) anlamak için, sosyal bilimin özne/nesne ilişkisinin ötesinde yer alması gerekir. Başka bir deyişle, sosyoloğun incelediği nesnenin içinde bir özne/nesne ilişkisi vardır: Sosyoloğun incelediği nesne, sosyal olgu olarak kitap değildir sadece, bir okur/kitap ilişkisi, nesne/özne ilişkisidir. Her ne kadar şemalardan korksam da, tahtaya hemen ufak bir şema çizsem iyi olacak [*salonda gülüşmeler*].

Sanatın nesnesinin ya da arkeolojik nesnenin ya da Musée de l'homme'da görebileceğimiz etnolojik nesnenin durumu bence son derece ilginçtir; çünkü bizi öznenin nesneyle ilişkisi meselesini sorgulamaya zorlar. [*P. Bourdieu, şemasını çizebilmek için tahtayı indirmeye çalışıyor ama beceremiyor, bu da salondakileri güldürüyor.*] İşte bakın, analizlerimin güzel bir örneği: Nesneye uygun bir habitusumuz yoksa, işi beceremiyoruz.

Hızlıca çizeyim: Bir tarafta habitus olsun, şurada da bir alan – aslında bir kitabı, bir tabloyu, bir müzeyi, bir sabanı, herhangi bir şeyi koyabilirdim buraya... Tabii ki, "alan"ı koyarken fazladan bir şey daha koyuyorum: Alanın işlemesini sağlayan mekanizmalar yoksa, bu alanın asla tam olarak var olmayacağını söylemek istiyorum. Para söz konusu olduğunda, kolayca anlıyoruz bunu: Paraya burada değer verilmediğini biliriz... ama bir kitap, bir müzik parçası için de aynı şey geçerlidir: Mevzu okurlar, besteciler, yazarlar, vb. arasında geçer. [...]

O halde sosyolojinin nesnesi, tüm bunların incelenmesi olacaktır: Hem habitusun hem de alanın incelenmesi; elbette habitusun toplumsal olduğu ve alanın da aynı şekilde toplumsal olduğu kabulüyle... Her ne kadar birinde toplumsal olan, biyolojik varlık içine yerleştirilmişse ve diğerinde fiziksel varlık içine yerleştirilecek olsa da baştan sona toplumsallığın içindeyizdir; hatta sadece biyolojik veya fiziksel varlığa yerleşmediği de vakidir, çünkü toplumsallık dışarıda, nesneleştirilmemiş mekanizmalar biçiminde de var olur.

$R_1$ İlişkisi
(Bilme)

Habitus ⇄ Alan, yapı (kitap, tablo, müze, vb.)

$R_2$ ilişkisi
(Koşullanma, bedenselleşme)

Kitap örneği hakkında az önce söylediğim şeye devam edeyim: Sosyolojinin en başta inceleyeceği şeylerden biri, habitusların tesis edilişi, oluşumudur, ama aynı zamanda alanların yapısını, oluşumunu da inceleyecektir: Bir kitap söz konusuysa, nesneleşme nasıl oluşur, nasıl meydana gelir? Bu sorunun ucu başka bir soruya çıkıyor: "Kitap üreticileri kendilerini nasıl üretiyorlar? Maddi anlamda üreticiler ve simgesel anlamda üreticiler kendilerini nasıl üretiyorlar?" [...] Az önce oldukça soyut bir şekilde sosyal bilimin özne/nesne ilişkisini kapsayan bir nesne inşa edebilmesi için özne ve nesne ayrımının ötesine geçmesi gerektiğini söylüyordum. [...] Bilimsel öznenin –önceden söylüyorum– bizzat kendisi de, bir habitusu olmasıyla ve bir alanda var olmasıyla belirlenmiştir. Oysa bu alan, özel türde bir alan, kendine has bir mantığı olan bilim alanıdır.[9] Gereksiz yere işi zorlaştırıyorum, bu konuya daha sonra geleceğiz. Şimdilik, nesnesinde bir özne/nesne ilişkisiyle karşılaşan bilimsel özne var –bu ilişkiye $R_1$ diyebiliriz–, ama bunu kesinlikle bir özne/nesne ilişkisi gibi düşünmemek lazım ve bu ilişkinin statüsünün ne olduğu sorusunu da sorabiliriz kendimize. Ancak bir diğer önemli ilişki, alan ve habitus ilişkisidir. Az önce habitusun nesnel yapıların bedenselleşmesinin ürünü olduğunu ve habitusun bedenselleştiği yapılar arasında, örneğin toplumsal uzamların yapısının, toplumsal sınıfların yapısının, dinî alanın yapısının, vb. olduğunu söylemiştim. Yani habituslarda bulacağımız şeylerin bir kısmının kaynağı, bedenselleşmiş toplumsal dünyanın nesnel yapıları olacaktır. Bu iki ilişki kesinlikle aynı türde değildir: Biri [$R_2$] bir koşullanma ilişkisi olacakken, diğeri [$R_1$] bir bilme ilişkisi olacaktır. Burada yine konuyu çok önceledim, ama herhangi bir yanlış anlaşılma kalmasın diye, az önce söylediğim şeyi tekrar edeyim: Genel hatlarını vereceğim bir model sunuyorum ve burada, alelacele, gelişigüzel söylediğim her şeyi derste uzun uzun açıklayacağım. Yani bana güvenmeniz gerekiyor ne yazık ki...

Yani bu ilişkinin [alan → habitus] "alan tarafından belirlenmiş, koşullanmış habitus" türünden bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. [Ama] habitusun kendisi de alanın içine dahildir – bu da yine oldukça karmaşık bir ilişkidir. İşte bu ilişkinin habitus tarafından nasıl belirleneceğini bilmek, sorunlardan birini oluşturuyor. İçine dahil olduğumuz, bizi kavrayan bir dünyayı kavramak ne demektir? Elbette, burada "kavramak" sözcüğünün iki anlamı üzerinde oynuyorum: Pascal'ın benden önce yapmış olduğu gibi ("Evren, beni bir nokta olarak kavrıyor ve yutuyor; düşünce yoluyla ben onu kavrıyorum"):[10] Toplumsal dünya beni kavrıyor ancak ben de onu kav-

9 P. Bourdieu bilimsel alanın özgüllüğüne uzun uzadıya geri dönecektir. Özellikle Collège de France'taki son dersi *Science de la science et réflexivité*'de (Raisons d'agir, Paris, 2002).

10 Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, 113 (348).

rıyorum.* Aslında, bir sosyoloji inşa etmek istediğinizde karşınıza çıkacak kaçınılmaz bir paradoksu oldukça iyi özetliyor bu durum. Çok söylendi bu, ancak bana bilim-karşıtı gibi gelen bir biçimde söylendi: Sosyolojiyi ya da daha genel olarak sosyal bilimi, diğer bilimlerin mantığına indirgenemez bir mantığa sahip olacak bir sezgi bilimi, tinsel bir bilim haline getirmek için bu ilişkinin varlığı üzerinde ısrarla duruldu.[11] Aslında bu ikili ilişkinin varlığını, sosyolojiyi ya da daha genel olarak sosyal bilimleri bilim statüsünden men etmek için değil, tam tersine, bu ilişkiyi bilimsel olarak kurmaya kendimizi zorlayarak, daha sonrası için aklımızın bir köşesinde tutalım. Bu ilişki üzerinde bir saniye durayım [$R_1$]. Bu bir bilme ilişkisidir: Bir çekiç karşısında uygun habitus –ki Heidegger'in meşhur bir analizidir bu–[12] çekiçle çiviyi çakabilecek beceriye sahip bir habitustur. Habitus, toplumsal bir nesnenin taleplerine uygun şekilde cevap verebilen şeydir. Bu şekilde, habitus, nesneyle bir bilme ilişkisi içine girer, ama –işte asıl mesele buradadır– bu ilişki ötekiyle aynı türden bir ilişki midir? Burada, $R_0$ diyeceğim bir ilişki olacak ve ben, sosyal bilimlerin temel sorunlarından birinin –düşüncemin daimi konularından biri olacaktır bu–, $R_0$ ile $R_1$'in birbirine karıştırılması olduğunu düşünüyorum: Bilimsel özneler, nesnelerini, bilimsel bilgi ilişkisi türünün dışında bir "özne"/"nesne" ilişkisini kapsayacak şekilde kuramadıklarından, bu ilişki içine bu bilimsel bilgi ilişkisini yansıtır ve pratik bilme ilişkisi bilimsel bilgi ilişkisiyle aynı şeymiş gibi davranırlar.

Bu konu size hâlâ soyut gelecek biliyorum ama anlamanızı sağlamak için, hazırladığım sunumun mantığından tamamen uzaklaşarak, özellikle Auerbach tarafından olmak üzere çok sık yorumlanan meşhur bir edebiyat örneğine başvuracağım. Auerbach'ın, *Mimesis*'in Flaubert'e ayırdığı bölümünde yer alan, söylediğim şeyle birebir aynı şeyi ifade eden meşhur *Madame Bovary* pasajı alıntılıyorum: "Ancak asıl yemek saati geldiğinde, zemin kattaki bu sobası tüten, kapısı gıcırdayan, duvarlarından sular sızan, döşeme taşları ıslak küçük odada oturmaya tahammül edemezdi. Sanki varoluşunun tüm acısı, önündeki tabakta kendisine sunulurdu ve haşlamanın dumanı, ruhunun en derinliklerinden yükselen yavan ve tatsız kokulara karışırdı. Charles'ın yemeği uzun sürerdi; Emma ise ağzına bir-iki fındık atar veya muşamba örtü üzerine bıçağıyla çizgiler çizerek eğlenirdi." Auerbach ise bunu şöy-

(*) Burada "kavramak" sözcüğüyle karşıladığımız "comprendre" sözcüğü hem "anlamak" hem de "içermek" anlamına gelmektedir. Cümle bu iki anlamı da içerir – e.n.

11 Ekonomide "yöntem tartışmaları"nın uzantısı olarak 19. yüzyılın sonunda Almanya'da ortaya çıkan ve hermenötik kavrayışa dayalı "tinsel bilimler" ile nedensel açıklamaya dayalı "doğa bilimleri" arasındaki ayrım etrafında yaşanan, insan ve toplum bilimleri epistemolojisinin merkezî motiflerinden biri haline gelen tartışmalara gönderme. Wilhelm Dilthey'e göre, özellikle: "Doğayı açıklarız, ama psişik hayatı kavrarız." (*Le Monde de l'esprit*, Aubier, Paris, 1947 [1924], cilt 1, s. 150.)

12 M. Heidegger, *Être et temps*, § 15-19.

le yorumlar: "Flaubert, Emma'yı bize hem nesne hem de Emma tarafından görülen dünya olarak sunuyor."[13] Flaubert, Emma'yı bize hem tıpkı muşamba masa örtüsünü betimlediğimiz gibi betimleyebileceğimiz bir dünyada yer alan fiziksel bir nesne olarak, hem de Emma'nın dünya görüşü olarak sunuyor. Başka bir deyişle, bize bir yandan nesneyi hatırlatıyor, bir yandan da bu nesnenin, bilgi öznesi olduğunu... Bize hem bir durum içinde bulunan nesneyi, hem de onun bu durumu kavrayışını sunuyor. Bize Emma'nın, hem bizzat betimlediği tablonun bir parçası olduğunu, hem de bu tabloyu, betimlenebilecek bir şeymiş gibi deneyimlediğini hatırlatıyor. *Les Métamorphoses du cercle* [Çemberin Dönüşümleri] adlı kitabında, "O [Flaubert], sırası geldiğinde gerçekliği gözlemleyen bir varlığı bize gözlem nesnesi olarak sunuyor"[14] diyen Georges Poulet'dir. Bu, kesin bir sosyolojiye aktarılabilir. Analizin tam olması için, özne ile nesne arasındaki ayrımın ötesinde yer alan bu görüşü, iki farklı türde tanımla karşı karşıya getirmek gerekir: Emma'yı, tam da tabakları ya da muşamba masa örtüsünü betimlemek için kullanılan dille ve aynı kipte betimleyecek, tümüyle nesnelci ya da Yeni Roman hakkında bazen söylendiği gibi nesneye yönelen[15] türde bir betimleme veya onda sadece romanesk öznenin bilinç akışını bulabileceğimiz, Joyce'un *Dedalus*'unda veya Virginia Woolf'ta görebileceğimiz şekliyle tamamen öznelci betimlemeler. Flaubert'in kendisi ise bize hem içeride hem de dışarıda olmanın yol açacağı kafa karışıklığına düşmeden, her ikisini aynı anda verir; ki bu, nesneye yönelen edebiyat teorisyenlerinin geleneksel romancılarda eleştirdikleri şeydir. Sizleri Maxime Chastaing'in bu açıdan oldukça ilginç *La Philosophie de Virginia Woolf*[16] [Virginia Woolf'un Felsefesi] kitabına yönlendireyim. Bu kitabında Maxime Chastaing, tamamen dışarıda olan ve içeride olduklarına inanan insanlara, bu içerisi ile dışarısının karışımına birebir uyan Ramuz'un popülist türde bir romanını örnek verir. Ramuz, toprağı kazmakta olan ve bir anda toprağın yüzüne doğru yükseldiğini gören bir adamcağızı betimler.[17] Chastaing, iki seçenek olduğundan bahseder: İlkinde, bir yandan toprağın kazıldığını ve toprağın adamın yüzüne yükseldiğini görürüz –ki bu bir izleyici bakışı değildir– ya da adamın toprağı kazdığı-

---

13 Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Gallimard, Paris, 1968 [1946]; yeniden basımı "Tel", 1977, s. 478, 479. [*Mimesis. Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*, çev. Herdem Belen, Hüseyin Ertürk, İthaki Yayınları, İstanbul, 2019]. (Auerbach'ın tam alıntısı şöyle: "Tabloyu aydınlatan ışık [Emma]'dan çıkıyor, ama o tablonun bizzat bir parçası; onun içinde.")

14 Georges Poulet, "La pensée circulaire de Flaubert" (1955), *Les Métamorphoses du cercle*, Plon, Paris, 1961; yeniden basımı Flammarion, "Champs", 1979, s. 386.

15 Roland Barthes'a borçlu olunan bu niteleme ("Littérature objective", *Critique*, sayı 86-87, 1954, s. 581-591), bir fotoğraf makinesinin objektifiyle benzerliğe gönderme yapıyor.

16 Maxime Chastaing, *La Philosophie de Virginia Woolf*, PUF, Paris, 1951.

17 *A.g.e.*, s. 86.

nı görürüz ve o anda toprağın yükseldiğini görmeyiz de, Ramuz'un söylediği gibi, [köylünün] eğildiğini, zorlandığını, kan ter içinde olduğunu vb. anlarız. Maxime Chastaing, romancıların bizleri alıştırdıkları bu tanrısal bakış açısı üzerinde ısrarla durur, ki ben de bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum: Hapishanenin dışını betimlerler, aynı zamanda hapishanenin içindeki tutuklunun yanındadırlar; konuşturdukları, monologlarına yer verdikleri vb. öznenin bilincinin hem içinde hem de dışındadırlar. Bu romancılar, kendilerini sadece insan gözlemci yerine koymazlar, aynı zamanda, bir yandan hapishanenin duvarlarını görürken diğer yandan da hapishanenin içini, yatağı, vb. gören ilahi bir gözlemci yerine de koyarlar. Romancı söyleminin tamamen öznel ve tamamen nesnel nitelikteki bu mantıksal aykırılığı, tam da iki şeyin birbirine karıştırılmasından kaynaklanır: Nereden konuştuğunu bilmeyen, aslında hep dışarıda olduğunu görmezden gelen birinin durumudur bu.

Bir kısım sosyolog için en üzücü ve tahammül edilmesi en zor şeylerden biri, iki ilişkinin birbirinden farklı olmasıdır. Bir dizi bilimsel hatanın temelinde bu yatar: Katılımcı sosyoloji dediğimiz şey –ya da aynı şeyler her dönem farklı farklı isimlerle yeniden hortladığı için onun türevlerinden biri olan, sosyoloğun bizzat olaya vb. müdahil olduğu eylem sosyolojisi–,[18] bir yandan tutuklunun yanında olmak, diğer yandan onun nişanlısının bir başkasıyla evlendiğini anlatmak vb. için dışarıda olmak zorunda olan mutlak romancının hayalidir. Bunu halk sınıfları sosyolojisine uygulayabilirsiniz, oldukça iyi işler. Burada en önemli noktalardan biri, her iki ilişkinin esas itibariyle birbirinden farklı olduğunu akılda tutmaktır. Bu, mutlak bir epistemolojik ayrımdır ve bunu ıskaladığınızda, bana kalırsa her sosyal bilimin düştüğü temel hataya, yani uzaktaki öznenin deneyimine bilim insanının bilincini katma ve dolayısıyla, aynı zamanda nesne olarak ele aldığımız öznelerin eyleminin bizzat öznesi olma hatasına düşersiniz. Etnologlar da, aynı şekilde genellikle zıtlıkları uzlaştırmak gibi imkânsız bir işin, yani büyünün peşindedirler.

Yani, bir kez daha paradigma, mesel olarak kullanmak istediğim Flaubert metni, toplumsal bir olgu karşısında ([Fragonard'ın] "Kitap Okuyan Kız" tablosunun karşısında, kitap okumakta olan bir genç kızın karşısında, bilimsel bir analizini yapabileceğimiz bir konferans salonu karşısında, vb.), az önce dile getirdiğim üzere, birbirine zıt şeyleri uzlaştırmaya çalışırken iç içe geçme tehlikesi bulunan birçok tutum benimseyebileceğimizi gösterir. İlk tutum, Emma'yı nesnel gerçekliğin bir parçasıymış, şeyler arasında bir şey-

18 P. Bourdieu, 1966'dan itibaren eleştirdiği Alain Touraine'ci eylem sosyolojisine gönderme yapıyor. Bkz "Une sociologie de l'action est-elle possible?", *Revue française de sociologie*, cilt VII, sayı 4, 1966, s. 508-517 (Jean-Daniel Reynaud ile birlikte).

miş gibi betimlemekten ve onu soba, duvar ya da tabaklarla aynı statüde resmetmekten ibaret nesnelci tutumdur. Var olmak için haklı gerekçeleri olan bu tutum, sosyal bilimde bütünüyle kabul gören radikal bir davranışçılıktır. [...] İkinci olarak, öznelci bir tutum benimseyebiliriz: *Ulysses*'in Bloom'u ya da *Mrs. Dalloway* gibi,[19] yani toplumsal özneyi kendi deneyiminde, nasıl denir, iç monoloğunda, yaşanmışlığında sunabiliriz. Bu, aynı zamanda toplumsal dünyadan bahsetmenin kabul edilebilir bir biçimidir; tek engel ise –ki işte bu konuda Wittgensteincı eleştiri oldukça radikaldir–,[20] sosyal bilimlerin alışıldık teknikleriyle başkalarının öznel deneyimine erişmenin pratikte imkânsız olmasıdır. Az önce söylediğim gibi, eğer kendi öznel deneyimlerinizi açıkça belirtme becerisine sahip olmak istiyorsanız, bir nesneleştirme uzmanı olmanız gerekir ve nesnesiyle ilişkide bilinçli bir sosyoloğun yapabileceği tek şey, ebelik görevini yerine getirmek, kendisinin olmayan bir deneyimin yaşanmışlığının ifade edilmesine Sokratesçi tarzda asistanlık yapmaktır. Elbette bunu, başarı şansı düşük olmakla birlikte, gerçekleştirebilmesinin tek koşulu, [kendisinin] bu deneyimin dışında kurulduğunu biliyor olması ve asla kendini onunla özdeşleştirmemesidir.[21]

Üçüncü düzey ise, bu karşıtlığın hatalı sentezi ya da sözde aşılması, bilen öznenin nesneye yansıtılması ve bilimsel bilgi ilişkisinin bunun yerine konması olacaktır. "Toplumsal olan nedir?" sorusu mesela, zaten toplumsal olmayan bir sorudur: Toplumsallık içinde olmak, tam da toplumsal olanın ne olduğunu kendine sormamak, metroya binmek, otobüs bileti almak demektir. Az önce sorduğum ("Toplumla ilişki kuran kişi biyolojik bir birey midir?" gibi) sorular, vergi ödediğimizde kendimize sormadığımız türden sorulardandır. Yani bilen öznenin temel hatalarından biri, deneyimini ve temsillerini nesnelerinin varsayılan bilincine aktarması ve bu yolla, bilen özne-

---

19 P. Bourdieu bu iki metnin yazarlarına, James Joyce ve Virginia Woolf'a dair birçok analize *Sanatın Kuralları* ve *Eril Tahakküm*'de yer vermiştir.

20 Şüphesiz P. Bourdieu'nün aklında Wittgenstein'ın psikolojik anlaşılamazlık ya da anlaşılmazlık deneyimine dönük incelemeleri vardır. Özellikle şunu alıntılayabiliriz: "Dahası, umutsuz şüphe diyebileceğim durumlar vardır. 'Ne düşündüğü hakkında en ufak bir fikrim bile yok' dediğimde –Bu adam benim için kapalı bir kutudur. Ya da başka birini anlamak için tek yol, onunla aynı eğitimden geçmiş olmak olduğunda –ki bu imkânsızdır. Burada bahane yoktur. Yani aldıkları eğitimlerin, duyguların ifadesinin bastırılmasını amaçladığı insanları düşün; hem yüz ifadesi hem de hareketleri açısından: Bilmediğim bir dilde yüksek sesle düşünmeye başladıkları andan itibaren, içine nüfuz edilemez hale geliyorlar benim açımdan. Ben de bu durumda, 'Onlar hakkında hiçbir fikrim yok' diyorum; oysa tam önümde duruyorlar, dışsal bir olgu gibi..." (Derslerden sonra yapılan çeviri: Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, cilt 2, TER, Mauvezin, 2004 [1947], § 568.)

21 P. Bourdieu bu yöntem gerekliliğine özellikle "Comprendre" [Kavramak] başlığı altında değinecektir: (der.) P. Bourdieu, *La Misère du monde*, Seuil, Paris, 1993, s. 903-939; yeniden basımı "Points Essais", 2015, s. 1389-1447. [*Dünyanın Sefaleti*, çev. Aslı Sümer, Baran Öztürk, Hatice Esra Mescioğlu, Laçin Tutalar, Levent Ünsaldı, Özlem Akkaya, Özlem İlyas, Zeynep Baykal, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2015].

nin pratikte aslında karşılaşmadığı sorunları onun önüne koymasıdır. Bu, birincil öneme sahiptir. Az önce sosyoloğun, toplumsal öznelerin serimleme ya da nesneleştirme çalışmasına asistanlık yapabileceğini söyledim; kullandığım Sokratesçi metafor, ebe metaforu,[22] sanırım bu kez mesnetli ve birebir uygun... Sonuç olarak, Wittgenstein'a rağmen, sosyoloğun bizzat kendisinin yaşamadığı deneyimleri nesneleştirmeye çalışmasının imkânsız olmadığını düşünüyorum; elbette en büyük tehlikenin, kendini özdeşleştirmek, "kendini karşısındakinin yerine koymak" olduğunu unutmamak kaydıyla... Eğer Husserl'in anlama üzerine metinlerini okursanız,[23] her ne kadar daha az anlaşılır ve karmaşık bir dille ifade edilmiş olsalar da, en nihayetinde bu metinlerin "kendini karşısındakinin yerine koymak" konusunda varyasyonlar olduğunu görürsünüz [...]. Eğer, sosyolojide bilimsel bir yanılgı varsa işte o da budur. Kendimizi başkalarının yerine koyamayız, bunun nedeni ise aynı yerde olmamamızdır. Tanım itibariyle, bir patron kendini bir işçinin yerine koyamaz, bunun tersi de doğrudur. Oldukça anlaşılır bir psikolojileri olabilir, ancak birbirlerini kavrayamazlar. Eğer bilimsel bilgi ilişkisinin pratik bilgi ilişkisi olmadığına dair bilgiye sahip olsalardı, belki de birbirlerini anlama ihtimalleri artabilirdi.

Hem içerideki hem dışarıdaki mutlak romancının tuhaf sentezi, nesnelcilik-öznelcilik çatışkısından sahte bir kaçıştır. Bu sentez, bence, hakiki bilimsel duruş diyeceğim şeyin sadece bir karikatürüdür: Benim şemaya dönecek olursak, bilen özne, konumu itibariyle, kendine sorunlar yaratma, sorular sorma konumunda bulunduğunun bilincinde olmalıdır. Oyunu bir oyun olarak düşünmek için, oyundan çıkması gerekir. Habitusu habitus olarak düşünmek için, bilinciyle habitusa karşı mesafesini koyması gerekir. Tanım itibariyle, bilen özne, bu alanı düşünmek için kendini uzamın dışına koyar ve böylelikle onu, çözülecek bir sorun olarak düşünür; oysa $R_2$ ilişkisinin özelliklerinden biri (koşullanma, bedenselleşme ilişkisi) tam da dünyanın sorun çıkarmıyor olmasıdır.

Bu ilişki, başta Husserl olmak üzere tüm fenomenologlar tarafından çok iyi analiz edilen *doksik* ilişki, yani toplumsal dünyayla, sanki bu dünya doğalmış gibi, anlamında kendini doğrudan ifşa eden bir dünyaymış gibi kurulan ilişki olacaktır: Bir çekiç gördüğümüzde, arkeologların soracağı türden sorular sormayız kendimize ("Bu neye yarıyor?"); çekici alır ve çiviyi çakarız. Bu çekice uyumlulaşmış bir habitusun ürettiği şekliyle çekicin varlığı sorusuna getirilecek pratik cevap, çekiçle vurmak ya da dövmek olacaktır. "Çekiç neye yarar?" sorusunun sorulmayacağı ya da "Çekicin var olma-

22 Socrates'in doğurtucu yöntemine [*maïeutique*] gönderme (Platon, *Théétète*, 150b).

23 Örneğin Edmund Husserl, "Cinquième méditation", *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 1966 [1947], s. 148-242.

sı için önce neyi varsaymak gerek?" sorgulamasının yapılmayacağı aşikârdır. "Bir çekiç olması için önce bir demirci, bir demirci olması için de önce çekici dövecek çekiçler olması gerekir" şeklindeki, burada ana hatlarıyla çizdiğim akıl yürütme, toplumsal nesnelerin toplumsal olarak ortaya çıkışlarına dönük tüm sorunları ortaya koyuyor. Bu sorunlar, gerçek bir sosyal bilimin kurucu unsurlarıdır, ancak tanım itibariyle toplumsal dünyayla pratik ilişkiden dışlanmışlardır. Bundan dolayı, eğer bu şema doğruysa, uygun bilgi öznellik/nesnellik karşıtlığının aşılmasını sağlayacaktır, evet, ama hayalî tarzda, kurgusal bir aşma değil. [...]

## Bilimsel kavrayış ve pratik kavrayış

Bilimsel tarzda bilgi edinmenin ilk adımları –sanırım sonraki derslerin konularından biri olacak bu– bir şekilde, bu bilimsel bilgi biliminin neden hâlâ yapılmayı beklediğini anlamaya çalışmak olmalıdır; çünkü henüz daha çok yeni. Yani bu, hem bilimsel olmayan bilginin hem de aynı zamanda bilimsel bilginin bilimi olacaktır, çünkü bilimsel bilginin ne olduğunu anlayabilmek için onun ne bakımdan pratik bilgi olmadığını anlamam gerekir, ya da tam tersi. Örneğin, pratik bilginin kendine [bilimsel] sorular sormadığını, ya da tam tersini söyleyerek, bilimsel bilgi üzerine çok şey açıklamış oldum. O halde, pratik bilginin bilgisini ilerletmenin tek koşulunun aynı zamanda bilimsel bilginin bilgisini, hatta ve hatta bilimsel bilginin toplumsal koşullarının bilgisini ilerletmek olduğunu söyleyebilirim.

Yani ilk konulardan biri, pratik bilginin bilimi ya da bir pratik bilimi; ikincisi ise, bu ilişkinin ve içerdiği şeylerin bilimi, yani kendi bilgisi açısından, bu bilgiyi üreten habitusun da kısmen bildiği nesnenin ürünü olmasını içeren bir bilim olacaktır.

[...] Eğer, az önce söylediğim gibi, bu bilim pratikte hiç yapılmadıysa, bunun nedeni, büyük ölçüde tüm felsefenin, hakiki hayatın bu [bilimsel bilgi] olduğunu düşünmesi ve bizzat kendi öznelliğini nesneye yüklemekten başka ne yapabileceğini tahayyül etmediği için bu iki bilgi arasında bir hiyerarşi olduğunu düşünmesidir. Sartre'ın, sizlere okuyacağım kafedeki garson hakkındaki güzel metni,[24] hızlıca bahsettiğim bu şeye muhteşem bir örnektir. Öznenin habitusu, bilme edimleri üretecektir ama kesinlikle alıştığımız anlamda değil... Çekiçle vurmak, benim anladığım anlamıyla bir bilme edimidir: Çekiçle vuran kişi, benim az önce tabloların işleyişini anladığımdan çok daha iyi kavramıştır çekici... Bu kavrama ilişkisi, niteliklerinin bir kısmını, kişinin bir başka anlamda kavradığı [anladığı] şey tarafından kavranması [içerilmesi] olgusuna borçludur. Niteliklerinden bir bölümünü de, kavra-

24 Bkz. bu kitapta, 19 Ekim 1982 tarihli ders, s. 208-209.

yan kişinin, tam da kavramak için, kavradığı şeyin ürünü olan "şeyler"den yararlanmasına borçludur. Yani biraz daha hızlı gitmek adına, eğer bu ilişki [pratik bilgi] doksik, kendiliğinden, "doğal" ise, bunun nedeni büyük ölçüde –sene boyunca söyleyeceğim her şeyi hızlıca önceleyeceğim– bilen habitusun yapılarının, toplumsal alanın yapılarının bedenselleşmesinin ürünü olmasıdır.

Toplumsal dünya kendiliğinden doğal olarak varmış gibi görünmektedir. Aksine, yabancı bir toplum deneyiminin sebep olduğu "altüst oluş"ta, bedenselleşmiş yapılar ile nesneleştirilmiş yapılar arasındaki ayrışma bir tür anlayamama, kavrayamama duygusuna yol açar. Bu tahammül edilemez duygu, bedenselleşmiş yapılar uyarınca nesneleştirilmiş yapıların yeniden yorumlanması sayesinde bir anda yok oluverir. Bilim insanına bakacak olursak, pratiği kavrayamadığında ve pratiği kavrayamadığını da kavrayamadığında, bilim insanı etnik-merkezciliğinin, bilim insanı olmanın aslında pratiği kavrayamamaktan ibaret olduğunu kavrayamamasından kaynaklandığını görürüz. Onu o anda kavrayamadığını anlarsa eğer, pratiği kavrama ihtimali vardır bilim insanının.

Eğer şimdi bu [koşullanma] ilişkisi üzerine –bu ilişkinin nesneye ne yaptığına odaklanmadan– düşünecek olursam, son derece önemli bir sorun ortaya çıkar: Habitus üzerinde etkili olan ve "alan" adını verdiğim şey, kurulu habitusların algıladıkları alanla ya da kurulu habitusun okuduğu kitapla aynı değildir şüphesiz (mesela habitus üzerinde ya da habitus olarak kurabileceğimiz biyolojik beden üzerinde etkili, "etki" –zavallı bir sözcüktür bu– yaratacak bir okunmuş kitap olarak kitap, ya da mesela habitusa dönüştürmek için biyolojik bedenler üzerine etki eden dinî alan). Yani bu alanı bölümlere ayırmam gerekir. Habitusu [meseleye] tekrar dahil etmek, sadece hümanist gibi görünmeye ya da "insan bilimi" yapar gibi görünmeye yönelik manevi bir onur meselesi değildir; bu aynı zamanda, kabaca, alanı bir eylemler alanı ya da mücadeleler alanı olarak görmek adına fizikalist denilen bir analizden uzaklaşmayı sağlar. Başka bir deyişle, sözcüğü tırnak içinde kullanmamın nedeni "bu alanı ikiye bölme" gerekliliğidir. Bu şekilde bilinen, içinde yatırım yaptığımız alan olarak bir alan$_1$ olacaktır elimizde. Algılanan bir alan, eylemler alanı, içinde eylemde bulunmaya değer bir alandır bu – okunmaya değer bir kitap ya da okunması gereken bir kitap. Eğer örneğin, eğitimli bir habitusumuz varsa, sürekli habitus ile nesne arasındaki ilişkide var olan gitgellere de tabi oluruz: "İzlemiş olmamız gereken bir gösteri"den bahsederken, bu "izlemiş olmamız gereken" mekanik biçimde işlemez, aksine bu etkiye maruz kalmaya uygun kişi üzerinde etkili olur sadece. Habitus-alan ilişkisinin paradokslarından biri, habitusun, kendi üzerinde etkisi olan belirlenimleri belirlemeye katkı sağlamasıdır. Bu paradoksa tekrar döneceğim –bir

dizi paradoksu gün yüzüne çıkarıyorum evet–, ancak haftalık bir mecmuada ("Bu hafta şunları... okumak gerek", "Bu ay bunları... görmek gerek", vb.), bu "gerek", sadece belli bir okur tipine hitap eder. Neredeyse salt tanım itibariyle, bir gazete ya da haftalık mecmuanın, hitap ettiği okurların habitusu hakkında bir öngörüsü vardır ve bu buyruklar, etkililiklerinin koşullarına cevap verirler. Yani, algılanan bu alan, eylemler alanı olarak bu alan; "güçler alanı" olarak adlandırabileceğim yapılandırıcı bir koşullandırma uygulayan nesneleştirilmiş bir yapı olarak alandan farklıdır. Buradaki denklemim şöyle: $alan_1$ = eylemler alanı ve $alan_2$ = güçler alanı.

İlk defa yapılan hızlı bir girişte, söyleyebileceklerimin artık sınırına geldiğini düşünüyorum, çünkü her ne kadar zorunlu olduğunu hissediyor olsanız da tüm bunlar size son derece keyfî görünmüş olabilir. Hatta ve hatta (söyleyeceklerim çelişkili gibi gelebilir belki ama), eminim, aranızdan bir kısmınız, her şey bu ayrımın getirdiği şeyin basitçe ayrıştırılması yoluyla verildiği için aslında zorunluluğu çoktan hissetmiş olmalısınız. Sanıyorum hem her şeyin aslında söylendiği, hem de konunun uçsuz bucaksız olduğu hissine kapılacaksınız: Bir yıla yayılan bu dersin amacı da zaten keyfî zorunluluk duygusunu, gerçek bir zorunluluk duygusuna dönüştürmek.

## Okuma ve sanat eseri örneği

Bu şemayı biraz somutlaştırdıktan sonra, şimdi bir örnekle, bu şemanın belli sayıda soruyu sormamızı nasıl sağladığını göstermek istiyorum. Zaten okuma, bir kitabı okumak ya da bir tabloyu okumak örneğiyle ilgili olarak, şemanın sadece çok küçük bir bölümünü kullanacağım. Az önce, bozulmuş haliyle, yani nesneleştirilmiş haliyle toplumsal bir nesnenin, kendisiyle uyumlu bir habitus aracılığıyla yeniden kullanıma, reaktivasyona tabi olduğunu söylemiştim. Kurumlaştırılmış bir şey olarak yazı, metin, kendisi için yaratılan habitus yok olsa bile, maddi olarak var olmaya devam edebilir. Örneğin, gerçekten ölü bir alfabede, bilinmez bir yazıda hatırlanan şey, tarihin tanımladığı şekliyle yakın bir mesafede karşımıza çıkan nesnelerde kendini unutturduğu ölçüde, çözümlenemeyen tüm metinlerin ve daha genel olarak müzelerde gördüğümüz ve yanlış okumalara neden olan nesnelerin birçoğu için durum budur: *Quattrocento* resmi ya da daha ziyade 17. yüzyıl resmi gibi nesneler, öznel deneyime öylesine yakındırlar ki bozulmuş kurumlar olarak hatırlanmazlar. Bunlar, söz konusu nesnenin nesnelliğinde talep edilen bir habitusa sahip olmamamıza rağmen, şahsen deneyimleyebileceğimiz nesnelerdir. Yarı-kurum olarak algılanmadıklarından, bu ölü nesneler –bu siyahi sanat hakkında hep söylenmiştir oysa *Quattrocento* resmi için de pekâlâ söylenebilir– bir bakıma eskiden içinde yaşadıkları habitusa benzemeyen bir ha-

bitusa sahiplerdir.[25] Bilimsel habitus bu şekilde nesnenin deneyimine kendini yansıtır. Bu, Bahtin'in dilbilim hakkındaki kitabında "filolojizm" dediği hatadır.[26] Filolojizm, basit okurluk deneyimine bir filolog bilincini dahil etmek; metinleri sanki filologlar tarafından okunmak için yazılmışlar gibi okumak; sanki deşifre edilecek bir şeyin karşısındaymış gibi bir okurluk deneyimini okumaya yansıtmaktır: Az önce belirttiğim gibi bu [$R_1$] ilişkisi ve [$R_1$] ilişkisi ile bu [$R_2$] ilişkisi arasındaki ilişkiyi sorgulamamak, yani aralarındaki ilişkide bu iki ilişkiyi sorgulamamak, bu eserleri sanki bugün okuduğumuz şekilde okunmak üzere yazılmışlar gibi okumaya sevk eder.

Bunu oldukça basit bir şekilde açıklayabileceğimi sanıyorum: Baudelaire'den itibaren ve elbette Joyce'tan itibaren yazarlar, bilinçli olmaktan ziyade bilinçsizce, yazdıkları şeylere dair bir okuma tarzı beklentisini işin içine katarak yazmaya başladılar ve bu aslında bir yeniden okumaydı. Bu yazarlar, metinleri defalarca okumak, yorumlamak, yazının içindeki gizli anlamı, yapıları, örneğin *Ulysses* ve *İlyada*'nın bölümleri arasındaki bağlantıları aramak vb. üzere kitap okuyan, profesyonel okurların bulunduğu bir dünyada doğdular. Bu insanlara göre, –bir kurum olarak– yazma işi, yazdıkları şeyin meşru okunuşunun üstü kapalı tanımını içeriyordu. Bu daha ziyade Yeni Roman gibi bir edebî akım için geçerlidir diyebiliriz.

O halde bir yazı pragmatiği söz konusu: Yazan kişinin, okuyacak kişiyi ilgilendiren bir şey söylediği unutuluyor. Böylece, profesyonel okurlar evreninde doğmuş ve dolayısıyla [alanın] yapılarını vb. tam olarak kavrayabilecek durumda olmayan gayrimeşru bir okuma tarzını, aceleci okumayı, ayaküstü okumayı devre dışı bırakan bir yığın insan var. Yazarlardan bahsettim, ancak profesyonel okurların, yorumcuların, yapısalcıların, göstergebilimcilerin, edebiyat tarihi profesörlerinin bulunduğu ve metin çözümleme kurumunun var olduğu, dahası bu kurumun kendini okullarda eğitim gören tüm çocuklara, yani toplumun neredeyse tamamına dayattığı bir evrenin içinde olmanın, okuma işinin kurum olarak var olduğu bir evrenin içinde olmanın, hem yazı pragmatiğinin bilinçdışı üzerinde, hem de profesyonel okurların herhangi bir metin üzerinde yapacakları okuma üzerinde toplumsal etkileri vardır: Tüm metinleri sanki okunmak için yazılmış gibi okuyacaklardır; oysa jimnastik el kitabı okunmak için değil uygulanmak için yazılmıştır ve Tibet duaları kitabı, Mezmur, okuma sanatı için, şarkı gibi söylenmek için, dans edilmek için yazılmıştır. Belli bir yapısalcı antropolojinin temel hatalarından biri, tam da örneğin ritüelleri açıklayan ve uygulanmak, dans edilmek için yazılmış metinleri, hermenötik türde bir analize tabi olacak şekil-

25 *Quattrocento* resmi örneği için bkz. Pierre Bourdieu ve Yvette Delsaut, "Pour une sociologie de la perception", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 40, 1981, s. 3-9.

26 M. Bakhtine, *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, s. 104-106.

de okunmak için yazılmış metinler gibi algılamalarıdır; bunu her fırsatta dile getirdim.[27] Bu metinler, okunmaya, hatta özellikle de yapısalcı okumaya ve gizli tutarlılıkların araştırılmasına vb. yönelik metinler değildir. Bu metinlerin, belli bir tutarlılık arayışına, genellikle ancak belli bir noktaya kadar dayanabilmeleri, bu noktadan sonra çözülmeleri bunun ispatıdır; çünkü pratik mantığın özelliklerinden biri, tam da pratikte ve belli bir noktaya kadar geçerli olmaları, aciliyetten doğan ihtiyaçlara cevap vermeleridir. Yani okumanın bir kurum olarak var olduğu bir toplumsal evrende olmak, bizleri, nesne olarak kitap ile kurulan bilinçdışı bir ilişkinin taşıyıcısı kılar. Bu ilişki, okunacak her şey karşısında evrensel bir tutum haline gelmeye meyillidir ve dolayısıyla da bir tür filolojizm etkisi yaratır.

Şimdi belki beklenmedik olsa da konunun çok daha aşikâr olduğu resme geri dönelim... Oldukça basit bir örnek: İtalyan kiliselerinde –uzun bir betimleme yapabilirim çünkü oldukça kesin bir şekilde yaptım bu gözlemi,[28] ancak sadece genel hatlarını vereceğim–, bugün önce önünde elektrikli, otomatik, yanmayan kalın bir mum bulunan, 15. ya da 16. yüzyıla ait bir tablo; biraz ileride, önünde elektrikli olmayan, yanan iki mum bulunan bir başka tablo ve önünde Saint-Sulpice tarzı küçük madalyon[29] ve üstünde "Bağışlarınızı buraya bırakın" [yazan] bir dizi kalın mumun bulunduğu çok küçük bir 16. yüzyıl tablosu görüyoruz. İnsanı hayrete düşüren şey, başka bir yerde aynı tablonun var olması ve hiçbir şeyin de olmaması... Bu tablo, bir işlevi yerine getirmeye devam ediyor ve biraz ileride ise salt estetik işlevde bir başka tablo var ve bu iki tablo arasında da, tipik olarak, Saint-Sulpice tarzında bir şey çıkıyor karşınıza: Bakire Meryem'e bir tespih uzatan Aziz Antoine. Tüm bunları aynı uzamda bulabiliyorsunuz: Özneler, temsil edilen şey, tabloların önünde dua edenler ve *Guide Bleu* rehberlerine bakan turistler* [*salonda gülüşmeler*]. Analiz etmesi çok uzun sürer, ancak ben basitçe aklımdakini aktarmaya çalışıyorum. Size anlatmakta olduğum şey aklımda olduğu için, bu durum epey dikkatimi çekti: Bu nesneler birer kurum olarak irdelenebilir. Bizim toplumlarımızın kültürlü bir öznesinin ilk eğiliminin, bu nesneleri estetik nesneler, yani estetik habitusa çağıran nesneler olarak ele almak olacağını söylemek istiyorum. Örneğin, eğer birisi Louvre'daki bir Fra Angelico'nun önünde diz çökecek olsaydı, "Deliye bakın!" diye bağırırlardı ya da bunun avangard bir eylem olduğu düşünülürdü sanırım [*salonda gülüşmeler*]!

---

27 Bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*.

28 P. Bourdieu daha sonra bunu "Piété religieuse et dévotion artistique" makalesinde ele alacaktır.

29 Saint-Sulpice ya da *Sulpicien* tarzına gönderme (Dinî eşyalar satan çok sayıda mağazasıyla tanınan Paris'teki Saint-Sulpice Mahallesi'ne göndermeyle, Léon Bloy tarafından bulunan bir tabirdir ve dinsel imgelemde "kitsch"in eşanlamlısıdır.)

(*) 1841 yılından itibaren Hachette tarafından yayımlanan şehir rehberi – e.n.

Yani bizler, bilinçdışı bir resim-kurum temsilini beraberimizde taşırız. Bu resim ikili yapıdadır: Hem bir eşyadır hem de aynı zamanda çağırdığı habitustan ibaret diğer bir yarısı vardır, ancak kendisine uygun habitusu bulursa gerçekten yaşayan bir tablo haline gelir. Bizler, dolaşıyor ve "İşte bu güzel", "İşte bu çirkin", vb. diyen genel kullanımdaki habitusumuzla bu tablonun önünden geçiyoruz (hatta estetik habitusun bizzat tanımı budur: Her şeye uygulanabilir, her şeyi estetik olarak kurabilir). Aslında, kurumlar olarak bu farklı nesnelerin, bekledikleri habitusun, uygun habitusun üstü örtük bir tanımını da içinde barındırdıklarını unutuyoruz: Çekici kavramak, onunla vurmak demekti; tabloyu kavramak da, onun önünde diz çökmek, adakta bulunmak, bir mum yakmak, vb.'dir. Dinî ve hümanist bir 15. yüzyıl tablosu, bugün artık bizim olmayan, Marsile Ficin'in ve astrolojiyle astronomiyi birbirine karıştıran, mitle din arasında, simyayla kimya arasında yer alan, Satürn'e inanan ve Satürn'ü aynı zamanda bir keşiş olarak gören insanların dünyasına denk düşen bir tür bağa ya da inanca çağrı yapıyordu. Seznec'in, antik tanrıların yaşamaya devam etmesi üzerine muhteşem kitabı bunu çok iyi anlatır.[30] Seznec, Antik Çağ ile Modern Çağ arasındaki, antik dinlerle Hıristiyan dininin kesinlikle senkretik olmayan bir tarzda –senkretizm iki şeyi birbirine karıştırdığımızda olur çünkü– iç içe girdiği, adına "Rönesans" dediğimiz ara bölgeyi tasvir eder. Burada şeyler gerçekten iç içe geçmiş, birbirine karışmıştır: Satürn, sakallı küçük bir keşiş görünümüne bürünmüştür, vb. Burada beklenen etki, bu tabloyu kavramak için yapılması gereken şey, Platon'a bir tür spiritüelleştirilmiş Hıristiyanlıktan bahsettirtecek karmaşık bir bilince sahip olmaktır. Bir başka tablo daha düşünelim: Altın varaklı uluslararası bir gotik tablo, önünde diz çökülmesine, yani başka bir şeye davet etmektedir.

Burada söylediğim şeyin görece anlamsız olduğunu düşünebilirsiniz ya da kendinize, bu tür bir düşüncenin ne işe yarayacağını sorabilirsiniz. Öncelikle bu, az önce andığım üzere, bir tür hata paradigması gibi işleyebilir. Taşıyıp naklettiğimiz şey, estetik bir ilişki ve bir inanç biçimi niteliğinde sabit bir tür ilişkidir: Bir eserin önünde durmak, ayakta uzunca beklemek, onun bakmaya, çözümlemeye, elinizdeki rehberde yılan gibi görünen ama aslında üzerinde "Beşaret"in[31] sözlerinin yazılı olduğu bandrolün neyi temsil ettiğini aramaya değer olduğunu düşünmek... Bu zahmet ve onun temsil ettiği asketik çaba, bir inanç biçimini, sanat eserine belli bir statü veren estetik inancı varsayar – bir tablonun karşısında neler yapabileceğimiz üzerine Aus-

30 Jean Seznec, *La Survivance des dieux antiques*, Flammarion, Paris, 1980 [1939].

31 Müzedeki estetik yatkınlığın tezahürleri P. Bourdieu ve Alain Darbel tarafından *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Minuit, Paris, s. 67-109'da incelenmiştir. [*Sanat Sevdası. Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, çev. Sertaç Canbolat, Metis Yayınları, İstanbul, 2011].

tinvari bir tür çeşitleme yapabiliriz. Bir tablonun değerine inanmak, bu tablonun beklediği estetik tutumu benimsemektir; ne diz çökmektir (ki çok aptalca ya da delice olurdu) ne de dua etmektir. Kurum olarak bu estetik yatkınlık analizi elbette belli türde eserlerle ilgilidir. Kültürlü habitus, bu habitusu talep etmeyen bir nesneyle karşılaşırsa, aslında bir arada olmak için yaratılmamış olan iki yarı bir araya gelmiş olur. Sanki bir yarısı kırmızı, bir yarısı maviymiş gibi, diğer yarı eksik kalmıştır. [Sienalı ressam] Simone Martini'ye duasını edecek olan bir mümin habitusu lazımdır ve karşısında Parisli bir estet bulur; Parisli estet, önünde diz çökülmesi gereken bir nesneyle karşılaşmıştır. İkisinin karşılaşmasına engel değildir bu...

Bilim insanının en büyük hatası olan epistem-merkezci bozulma[32] ancak ve ancak çifte bir analizle aşılabilir. Estetik habitusu kavramak için, bu habitusun ürünü olduğu alanı incelemek gerekir: Örneğin, Simone Martini'ye uygulayacağım estetik habitus, müzenin ürünüdür. Yakın bir tarihte, bir sanat tarihçisinin, Goethe'nin aslında kendi zamanında kültürlü insanların erişebildiği ilk müze olan Dresde Galerisi karşısında nasıl katıksız bir sanat şoku yaşadığını gösteren çok güzel bir raporunu okudum. İçinde ritüel nesneleri ya da lüks nesneler olarak işlev görebilecekleri toplumsal çevrelerinden koparılan eserlerin [galerideki] varlığı, eserlere bizzat kendilerinde ve kendileri için bakmaktan, onlarda bir işlev aramaksızın bakmaktan ibaret estetik yaklaşımı olanaklı ve gerekli kıldı. Bir taraftan, estetik habitus bir dizi şeyin ve kurumun ürünüdür (müze; eseri kendinde ve kendisi için okumaya bağlı bir sanat eleştirisinin var olması), diğer taraftan ise, bu yatkınlığın uygun olmayan bir biçimde uygulandığı eser de uygun habitusu üreten koşullar bütününe bağlıdır. Benim önerdiğim türde bir itirazdan hareketle, *Quattrocento* resmi hakkında sahip olabileceğimiz algıyı tamamen değiştiren Baxandall'ın bir makalesine göndermede bulunuyorum.[33] Baxandall, örneğin *Quattrocento* resimlerinde, resimleri vurgulamak için kullanılan iki rengin, sandığımızın aksine kırmızı ve sarı değil de mavi ve altın rengi olduğu ayrıntısını vurgular; çünkü koyu mavi renk oldukça pahalıydı, altın da zaten doğası gereği yine çok pahalıydı. Yani sanatçı, resmi sipariş eden komanditerin verdiği paranın karşılığını alabilmek için çok fazla mavi ve altın rengi kullanıyordu ve bir beden hareketini özellikle vurgulamak istediğinde, fazlaca mavi renk harcıyordu, mesela Aziz Jean-Baptiste'i vaftiz ederken resmediyorsa... İnsanların eserlerinde kullandıkları bu türden pragma-

32 Daha sonraki kitabında, P. Bourdieu bu olguyu "skolastik yanlılık" olarak adlandıracaktır (Bkz. özellikle *Méditations pascaliennes*, birinci bölüm).

33 Michael Baxandall, "L'oeil du Quattrocento", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 40, 1981, s. 10-49 (Ancak burada, daha sonra çevrilecek kitabın ikinci bölümü söz konusudur: *L'Œil du Quattrocento*, Gallimard, Paris, 1985 [1972]).

tik bir bilgiye sahip olmadığımızda, son derece yetersiz okumalar yapmamız kaçınılmazdır.

Daha derine inecek olursak, geçenlerde değerli madenlerin kullanımı üzerine Gernet'nin *Anthropologie de la Grèce antique* [Antik Yunan Antropolojisi] isimli seçkisi içindeki "La notion mythique de la valeur en Grèce" [Yunanistan'da mitsel değer mefhumu] adlı klasik bir metnini okuyordum: "Genel olarak dinî düzeni değerli nesneyle ilişkilendirilen bir niteleme çabası söz konusudur" ve çok ilginç bir cümle daha var: "Bir nesne, sadece dinî kullanımı olduğu için değerli kabul edilmez; aynı zamanda, değerli olduğu için de bir kutsama nesnesi haline gelebilir."[34] Bir başka deyişle, "Masaccio resim sanatında bir devrim yapmış olmasına rağmen, insanların hâlâ resmin zeminini altın rengi boyamaya devam etmesi çok garip" diyerek, altın rengine boyanmış kimi resim türleri karşısında şaşırmak yersizdir. Bazı madenlerin bu mantık uyarınca kullanımı söz konusuysa, bunun kısmen izleyici üzerinde yaratılacak bir etki arayışına istinaden olduğunu düşünüyorum, kanaatim bu yönde ve bu arayış, etkinin onunla buluşması sonucunda ortaya çıkacak olan habitusun bir talebidir. Nesnelerin değerli olma özelliği, bir değer dayatma etkisi uygular; bu dinî etkinin bir boyutu sayılabilir. Bu şekilde kutsal emanetleri resmeden belli sayıda eser, çerçeveledikleri, taşıdıkları kutsal emanetin biçimine sahipti; bu eserler değerli taşlarla bezenirdi, belli ki kendileri de bizzat nesnenin içindeki şey kadar değerli olmak zorundaydı. İşte bu gerçeklik üzerine saf estetik bakışı yansıttığımızda bu etki tamamen anlaşılmaz hale geliyor.

Özetleyeyim... Bu durumda somut bir analiz yapmak çok zor, ama en azından deneyeceğim. Eğer bilim insanının nesneyle ilişkisinin, başta nesnenin talep ettiği ilişki olmadığının bilincinde olursak, maddiliği içinde ele aldığımız nesnede, o nesnenin talep ettiği habitusun ipuçlarını arayabiliriz: Örneğin, kutsal olarak kabul edilen değerli taşların, altından halelerin olması ya da halenin üzerine azizin adının yazılmış olması, tüm bunlar, eserin sahibinin, bilinçli ya da bilinçsizce, nesneye uygun bir habitusun tanımını yapmasını sağlayan pragmatik türde emarelerdir. Eğer arayacak olursak, bu uygun habitusu eserde bulabileceğimiz gibi, bu habitusu aynı zamanda belgelerde ya da tanıklıklarda da bulabiliriz. Okuma için, örneğin, Roger Chartier, klasik romanlar ya da pikaresk romanların bilimsel dünyadan "Mavi Kütüphane"* dünyasına, yani olasılıkla daha geniş bir kitleye geçtiğinde, paragraf-

---

34 Louis Gernet, "La notion mythique de la valeur en Grèce" (1948), *Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, 1968, s. 133.

(*) "Bibliothèque bleue", 17. ve 18. yüzyıllarda Fransa'da yayımlanmış, popüler edebiyat eserleri için kullanılan tabirdir. İlk olarak küçük boyda ve mavi bir kapakla yayımlandıkları için bu adla anılırlar – e.n.

ların kısaldığına, üç sayfa yerine on satıra indiğine dikkat çekmişti.[35] İşte size bu yazı pragmatiğiyle ilgili fark edilmemesi muhtemel çok ufak bir ipucu: Daha kısa paragraflara ayırmak, daha kısa soluklu, daha kesintili bir okuma yapacak bir okur ister. Tersine, paragrafların kullanımının bir retoriği vardır: Çok uzun paragraflar yazmak, bir düşünceyi uzun uzadıya hissettirmek demektir; düşüncenin genişliğini, derinliğini, önemini gösterir bu – *Varlık ve Hiçlik*'te neredeyse hiç paragraf yoktur... Aynı şekilde, okumayı da bu şekilde inceleyebiliriz: Bu nesnenin, kendinde, bir habitusla bağlantılı olarak işlemek üzere inşa edildiğini aklınızın bir köşesinde tutarsanız, nesnenin habitusu önceden manipüle etmeye ya da tatmin etmeye çalışmasını sağlayabilecek sayısız ipucunu nesnenin içinde arayabilirsiniz – örneğin vurgular, italik kullanımlar, büyük harf yazılışları vb.

Bu hatırlatma, bu örnek, umduğum etkiyi yaratabildi mi emin değilim ama herhalde yaratmadı ve bunun için üzgünüm. Aslında, bugün söylediğim şeylerden biri şuydu: Kültürel nesneler, maddi biçimleriyle, fiziki boyutlarına indirgenmiş biçimleriyle, onları sadece oldukları halleriyle tesis edersek yeteri kadar anlayamayacağımız bozulmuş nesnelerdir. Yeniden ele alınmayı, tekrar harekete geçirilmeyi bekleyen nesneler olarak, bir tamamlanma beklentisi içindedirler. Bu tekrar harekete geçirilmenin gerçekleşmesini tesadüfe bırakmak ve denetimsiz bir bilimsel habitusun, başka bir habitus talep eden nesneleri haksız yere sahiplenmesi yerine, bilimsel habitusun ve pratik habitusun ne olduğu hakkında düşünümsel bir bilince sahip olmak, yani okuma habituslarının, sanat eserini algılama habituslarının, ekonomik tutum habituslarının vb. toplumsal tarihine yer açmamız gerekir.

## Gelecek derslerin içeriği ve dinleyicilerin soruları

Daha fazla uzatmıyorum artık. Size sadece bu küçük şemadan hareketle bu dersin devamının nasıl şekilleneceğini göstermek istiyorum. Görünüşe bakılırsa, kabaca dönüşümler geçirebilecek bir plan var elimizde. Bana göre sosyal bilimin kendine özgü nesnesinin ne olduğunu özet bir şekilde belirttikten sonra (nesneleştirme ve bedenselleşme olmak üzere iki biçimde ve bu iki biçim arasındaki ilişkide var olan bu kurum, örneğin), ilk olarak habitus kavramının teorik işlevlerini ele alacağım: Toplumsal pratikleri anlayabilmek için neden habitustan ve bunun bazı bilimsel hata ve zorlukları aşmamızı nasıl sağlayabileceğinden bahsetmek zorundayız. Ardından, alan kav-

35 Roger Chartier, bu analizin alıntılandığı ve 18. yüzyılda ayakçı edebiyatının bu amblematik koleksiyonu üzerine araştırmasını, bu derslerden iki yıl sonra yayımlayacaktır ("Livrets bleus et lectures populaires", (der.) Henri-Jean Martin ve Roger Chartier, *Histoire de l'édition française*, cilt II, Promodis, Paris, 1984, s. 498-511); P. Bourdieu'nün elinde muhtemelen bu çalışmanın o tarihteki bir versiyonu vardı.

ramını daha sistematik bir şekilde irdeleyeceğim. Onu öncelikle güçler alanı olarak, bir anlamda olası güçler alanı olarak, yani fiziki bir durum olarak ele alacağım; bir habitus tarafından algılanan alan olarak tesis edilmeksizin işlev gördüğü şekliyle... Yani alanı, bu uzama giren her fail üzerinde baskılar uygulayan bir konumlar uzamı olarak tanımlayacağım: *Büyük okullar* alanı, gazetecilik alanı, iş ilişkileri alanı, iş çatışmaları alanı, vb. Daha sonra, alan kavramı ile sermaye kavramı arasındaki bağlantıları ele alacağım. Açıklamaya çalışacağım üzere, kendi aralarında görece yerlerini değiştirebileceğimiz iki kavramdır bunlar; daha sonra da farklı alanların yapısındaki homolojilerin yarattığı sorunlara değineceğim. İkinci olaraksa, alanı artık güçler alanı olarak değil de eylemler alanı, mücadeleler alanı olarak ele almaya çalışacağım. Simgesellik sorunları ve simgesellik mücadeleleriyle bitireceğim: Alan, bir habitus için bilme nesnesi haline geldiğinde, simgesel mücadelelerin konusu haline gelir. Bu noktada, geçen sene değinmiş olduğum belli sayıda konuya tekrar dönmüş olacağım belki, evet ama bu defa belki biraz daha üst seviyede olacak.

Ders arasında iki soru geldi, cevaplamayı tamamen unuttum, kusura bakmayın. Hemen cevaplamayacağım, sadece sizler de kendi cephenizde üstünde düşünebilesiniz diye bu iki soruyu paylaşacağım: "Yerli bir sosyoloji mümkün mü?" Bu daha sonra değineceğim bir konu ve ben de kendi analizimle bu soruyu sormaya çalışmıştım. Daha ziyade etnolojiye konu olan ülkelerle ya da kabaca çok eskiden sömürgeleştirilmiş ülkelerle ilgili olarak sorulur bu soru, ancak bizim kendi toplumlarımızla ilgili olarak da soruluyor. Doğrudan mensubu olduğumuz bir toplumsal dünyayı ya da içinde yer aldığımız bir alanı nesne olarak alabilir miyiz? Bir üniversite hocası, eğitim alanını ya da bir devlet dairesi çalışanı bürokratik ilişkiler alanını inceleyebilir mi? Bu soru, söylediklerimle kısmen cevap buldu, ancak soru olarak bana tekrar yönetilmişse, cevabı çok da açık olmamış demektir ve bu soru çok sık sorulan bir soru olduğu için, cevaplandırmak isterim. İkinci soruyu okuyayım size: "Madem pratik bilgiyi kavramak için öncelikle bilimsel bilgiyi kavramak gerekiyor, bu durumda sonsuz regresyon meselesinin içinden nasıl çıkıyorsunuz? Pratik bilgiyi kavramak için bilimsel bilgiyi kavramaya çalışan bilgiyi kavramak gerekiyor ve liste böyle uzayıp gidiyor." Daha sonra döneceğim çok iyi bir soru bu,[36] ancak hemen söyleyeyim ki, pratikte çözülecek, sahte bir mantık açmazı bu aslında. Bu sorunun sorulmuş olması, bu soruyu pratikte çözen bilimsel bir çalışmanın yapılmasını zorunlu kılıyor. Örneğin, resimlerle ilişki hakkında bugün söylemeye başladığım şey, bana kalırsa çözümün de başlangıcı aslında.

---

36. Bkz. özellikle bir sonraki dersin sonu ve 16 Kasım 1982 tarihli ders.

# 19 Ekim 1982

Bilinçten yoksun duyu – Mekanist yanılgı ve entelektüalist yanılgı – Kral-sosyologluk eğilimi – *Gnoseologia inferior*'un bilgisinin önündeki entelektüel engeller – *Orthe doxa* olarak habitus

Geçen sefer anlatmaya çalıştığım şeyi genel hatlarıyla hızlıca hatırlatarak başlamak istiyorum. Böylece, çizdiğim şemanın temsil ettiği modelden ortaya çıkabilecek ilk sonuçları da görmüş olacağız. Önereceğim düşünce, üç büyük moment etrafında gelişecek. İlki, şemadaki $R_1$ ilişkisi üzerine bir düşünüm olacak, yani pratik bilgi ve toplumsal dünyanın işleyişinin bilgisinin önceli olarak pratiğin mantığı üzerine bir düşünüm. İkinci moment, güçler alanı ve fizikalist mantıkta bu alanın işleyişi üzerine bir düşünüm; üçüncü moment ise, $R_1$ ilişkisiyle habitus ilişkisinin yeniden dahil edilmesiyle eylemler alanı olarak alan üzerine bir düşünüm olacak. İlk olarak, toplumsal dünyanın uygun bilgisinin önceli olduğunu düşündüğüm şeye değineceğim; yani pratik bilgi üzerine bir düşünüme odaklanacak ve pratiğin özgül mantığının kesin bilgisini geliştirmeye çalışacağım. İkinci olarak ise bu pratik bilginin ilkesi olarak habitus dediğim şeyin teorisine değineceğim.

## Bilinçten yoksun duyu

Metodolojik ya da epistemolojik öncellerde kaybolmaksızın, hızlıca habitus kavramının devreye sokulmasının teorik işlevi üzerinde durmak istiyorum. Kullandığım kavramlar üzerine bu türden düşünümlere çok fazla başvurmamış olmamın nedeni, gerçek bir bilgi üretmek yerine adeta yasa gücünde teorik bir meta-söylem üretmeyi yeğleyen, oldukça yaygın bir eğilime olan tepkim. Bana göre, teorik bir söylemin kendini ispat etmesinin tek yolu bilimsel bir etki üretmeye olanak tanımasıdır. Teori, salt kendinde bir amaç taşıyorsa, bence işlevi dekordan ya da yasa koyuculuktan öteye geçe-

mez; yani kendini norm olarak dayatır ve sadece bu söylemi üreten kişinin söyleminin değil, başkalarının söyleminin de normu olduğunu iddia eder. Epistemoloji denilen şeyin cazibesi, genellikle bilim hakkında ve başkalarının bilimsel pratikleri hakkında bir tür meta-söylem üreterek, kendisini bilim pratiği konusunda yasa koyucu olarak dayatmasında yatar. Eğer sosyal bilimler, bugüne kadar hep yaptıkları üzere vakitlerini ayna karşısında kendilerine bakmakla geçirmeye devam etselerdi, bir adım öteye gidemezlerdi ve ben de bu tür düşüncelerden bu nedenle uzak duruyorum. Olur da bazılarınızı bu türden bir tutuma sevk etmiş olurum diye bunun altını özellikle çizmek istiyorum. Sosyal bilimlerin tarih-öncesinde, felsefenin vasiyet ettiği bir dizi sorun etrafında adeta bir tür büyülenme yaşandı; kelimenin olumsuz anlamıyla bir büyülenmeden bahsediyorum elbette: "Açıklamak ve kavramak", "insan bilimleri ve doğa bilimleri", "insan bilimlerinin bir özgüllüğü var mı?" vb. türünden hayal kırıklığı yaratan konular tartışılıyordu. Toplumsal dünya ile ilişkilenmeye dair, eğitimde önemli bir işlevi olabilecek bu tür tartışmalarla –ki bir şeyler öğretmek gerekiyor– yine toplumsal dünya üzerine olgunlaşmamış tartışmaların bence bilimsel söylemden tasfiye edilmesi lazım; ben bunun pozitivist bir refleks olduğunu düşünmüyorum. Bu tartışmaları, konunun dışında tutmak için anımsatıyorum sadece. Burada kültürün bu paradoksunun özgün vakalarından biri söz konusu – sizlere daha önce de birçok defa söyledim: Kültürün temel işlevi, kültürel geleneğin vasiyet ettiği bir dizi sorunu tasfiye etmektir. Kültürden kurtulmak için bir kültüre sahip olmanız gerekir. Tam da navigasyondaki anlamıyla, konum tespiti yapmak üzere habitus kavramına dönmemin nedeni, bu kavramı, içinde *volens nolens,* yani ister istemez işlediği bir kavramlar uzamında konumlandırmaya çalışmak ve teorik konumu bir ihtilaflar uzamında en sıkı şekilde tanımlamaya çalışmak.

Peki, pratik bilginin bir bilimi neden gerekli ve bu neden bu kadar zor? Eğer benim düşündüğüm gibi gerçekten bu kadar zaruriyse, neden çok daha önce yapılmadı bu bilim? Bugün bu bilginin benim için öncelikli olmasının nedeni, geçen sefer açıkladığım üzere, faillerin "bilincine" aslında onları inceleyen bilim insanına ait olan bir "bilinci" yansıtma hatasından kaçınmak. (Eyleyen öznenin eylemine bilen öznenin teorisini yansıtmaktan öteye geçmeyen bu yanılgının şüphesiz en tipik örneklerinden biri diyebileceğimiz iktisat teorisi konusunda örnekler vereceğim.)[1] Bu ön düşünüm zor olmakla beraber gerekli ve karşılaştığımız teorik seçenekler, ancak birinden birini tercih ederek işin içinden çıkabileceğimiz hissine yol açıyor. Basit bir örnek

1 P. Bourdieu bu konuyu özellikle *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, Paris, 1977'de ele almaktadır. Ayrıca bkz. *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, 2000, özellikle s. 236 vd; yeniden basımı "Points Essais", 2014, s. 319 vd.

vereyim: Diyelim ki bir iktidar teorisinde ya da daha genel olarak toplumsal dünya teorisinde, iktidar ilişkilerinin salt güç ilişkileri olarak tahayyül edildiği, mekanist türde bir bakışı bertaraf etmeye teşebbüs ettiğimizde, bilinçdışı mekanizmaların mantığı dahilinde, öznelci bir teoriye, bir bilinç teorisine mahkûm kalacağımızı hissederiz, bu neredeyse kaçınılmazdır. Güç ilişkileri olarak iktidar ilişkileri teorisini reddettiğimizdeyse, sanki iktidar, tahakküm altındakilerin bilinçli bir suç ortaklığını varsayıyormuş gibi, tahakküm altındaki özne ile tahakküm edenler arasında suç ortaklığı ilişkisi türünden bir iktidar ilişkileri teorisinin içinde buluveririz kendimizi, bu da yine neredeyse kaçınılmazdır. İşte size, toplumsal dünyanın bilgisinin ne olduğu üzerine düşünmeyi zorunlu kılan iki seçenek.

İlk aşamada geliştirmek istediğim ana fikir, bilinç olmadan da bilginin ve duyunun olabileceği fikri... Bu oldukça basit bir önerme, evet ama ben uzun uzadıya tartışacağım. Toplumsal dünyanın bilme edimlerinin yeri olduğunu, toplumsal öznelerin de toplumsal dünyayı bildiklerini, neyi neden yaptıklarını bilerek eylemde bulunduklarını, pratik duyularıyla ve pratiklerinin öngördüğü toplumsal dünya duyusuyla hareket ettiklerini, hedef niteliği taşıması zorunlu olmayan bazı anlamların onları yönlendirdiğini söylemek, insanların bu anlama ve bilme edimlerinin bilinçli özneleri oldukları anlamına gelmez. Görünürdeki paradoks, sanırım ikiliklere dayalı bir gelenekte, hadi adını da analım, Kartezyen gelenekte yaşıyor olmamızdan kaynaklanıyor diye düşünüyorum. *La Crise des sciences européennes*'de [Avrupa Bilimlerinin Krizi] Husserl'in dediği şeye çekmek istiyorum dikkatlerinizi: Bilinç ve mekanizma ikiliğine öylesine alışmışız ki, ya birine ya da diğerine saplanıp kalmaktan kurtulamıyoruz. Yani beşeri eylemlerin ya bir neden tarafından belirlendiğini (ekonomik bir eylemin, bir dizi ekonomik ya da fiziksel neden tarafından belirlenmesi) ya da nedeni bilinerek, yani bilinçli bir edim yoluyla gerçekleştirilebileceğini tahayyül ediyoruz (bilim insanının hep bildiğini iddia ettiği gibi, içinde eylemde bulunduğu alanı çok iyi bildiğini varsaydığımız bir failin rasyonel hesabıyla).[2] Bu iki seçeneğin son derece yetersiz olduğunu düşünüyorum ve neyin aşılması gerektiğini görmek adına aklınızın bir köşesinde tutmanın çok önemli olduğunu düşündüğüm için öncelikle bunu üstüne basa basa vurguluyorum. İkinci olaraksa, benim habitus kavramında yaptığımı düşündüğüm gibi, bir kez onu aştıktan sonra, bu iki seçenek arasında sıkışıp kalan ve benim aşma dediğim şeyde bir çelişki gören insanların eleştirisine açık hale geliveriyorsunuz. Kaba hatlarıyla size anlatacaklarımın ve şimdi daha sindire sindire tekrar ele alacaklarımın altında yatan niyet bu.

---

2 Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendentale*, Gallimard, Paris, 1976 [1936].

Bana kalırsa iki hatalı tutum arasında gelgit yaşayabiliriz daima – elverişli olduğu için hata sözcüğünü kullanıyorum: Bir tarafta insan eylemlerinin duyuyu temel alarak yön bulduğu bir bilme durumunun varlığını unutarak eylemleri mekanik belirlenimlerin sonucuna indirgeyen mekanist yanılgı; diğer tarafta ise toplumsal faillerle toplumsal dünya arasındaki pratik ilişki yerine, bilim insanı ile toplumsal dünya arasındaki ilişkiyi gerçeklik olarak sunmakla ilgili, geçen sefer bahsettiğim yanılgı var.

Bu hatanın paradigmatik bir örneklemesi için, bilim insanının bilinci ile sıradan bilincin birbirine karıştırılmasının ya da iç içe geçmesinin ideal-tipik bir örneği olarak, Sartre'ın hızlıca okuyacağım bir metninde yer alan kafedeki garson analizinden bahsedeceğim – ben yorumda bulunmayacağım, siz kendiniz yorumlarsınız. Bunu size okuyup okumamakta tereddüt ettim, çünkü metin önümüzde olduğunda ve bir nevi teorik bir rakiple muhatap olduğumuzda, metin eleştirisi psikolojik olarak hem bir o kadar kolaydır, hem de –özellikle o kişi insanların hayran olduğu biriyse– otorite konumunu ve muhatapsız konuşabilme konumunu vb. kötüye kullanarak bunu uluorta yapmak pek hoş değildir. İyi bir örnek olduğunu düşündüğüm ve Sartre genelde işimi kolaylaştırdığı için yine de okuyacağım. Sartre bir yandan iyi bir örnek, bir yandan da takdiri hak ediyor çünkü Sartre'ın mantığı güçlü, bu da benim nazarımda hataları mantığın son noktasına kadar sürdürmesi açısından anlamlı. Sartre'ın metnini okuyorum: "Kafede garsonluk görevlerini beceremiyorum; sadece ilgisiz bir ruh haliyle yerine getirebiliyorum, sanki bir aktör, Hamlet'i oynuyormuş gibi... Bulunduğum konumun tipik hareketlerini sergileyerek, *analogon* gibi algılanan jestlerle hayalî bir kafe garsonu gibi gösteriyorum kendimi. Yapmaya çalıştığım şey, özünde bir kafe garsonluğu, sanki ödevlerime ve bu konumdaki haklarıma gereken değeri ve önemi vermek benim elimde değilmiş gibi, sanki her sabah saat beşte kalkmak ya da yataktan çıkmayıp kendimi kovdurmak benim özgür irademle gerçekleşmiyormuş gibi... Bu işi yaşamımı idame ettirmek için yaptığımdan, sanki hiçbir şekilde bunun ötesine geçemezmişim gibi, kendi durumumu aşamıyorum. Oysa bir kafe garsonu olduğum apaçık belli – kendime pekâlâ diplomat ya da gazeteci de diyebilirdim, yoksa öyle değil mi?"[3] Böyle devam edip gidiyor. Bu konuşmanın absürtlüğü belki gözünüze batmıyor, ki benim de dikkatimi çekmedi – bu metni başka bir zaman okumuştum. Absürtlük, kahramanın sanki bir kafe garsonunun hayalî bilinciyle, kafede çalışan ve kendini sorgulamayan, bir kafe garsonu habitusuna sahip ve bir kafe garsonundan başka türlü

3 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, s. 242. [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009].

biri gibi düşünemeyecek durumda olan, kimseyi taklit etmeyen ama kahvehane-tiyatrosunda diğer garsonların yaptıkları şeyleri gözlemlemiş ve onları yapmakta olan bir garsonun bakışı ile gözlemci öznenin bilincini, yani kafe garsonunu, yaptığı anlamlandırmaların öznesiymiş gibi kuran ve böylece her an kötü niyetle bu kafe garsonu rolünden çıkma özgürlüğü hayalini kuran bir öznenin bilincini birbirine karıştırmasındadır. Analizi daha ileri götürmek kötü niyete girer, ama analizin iktisat teorisinin öznesiyle paradoksal benzerliğine geri döneceğim: *Homo œconomicus*, Sartre tarafından anlatılan kafe garsonu gibi, zihninde kendisini sürekli gözlemleyen bir bilim insanı olduğunu varsaydığımız, sanki başkaları ona bakıyormuş gibi kendi eylemini düşünen, eyleyen bir öznedir. Şimdi size bu yanılgıyı açıkladığıma göre, artık onu her yerde teşhis edebilirsiniz: Bilimsel söylem bu yanılgılarla doludur; nedeniyse, böyle yazıp geçmenin görece kolay olmasıdır.

Önerdiğim düşünümün güçlüklerinden biri, gündelik söylemin birtakım otomatizmlerini sorgulamaya zorlaması: Toplumsal dünya hakkında hep böyle kendiliğinden bir şekilde konuşuyoruz. Toplumsal dünyayla ilişkilenmeye dair şemamda $R_0$ ve $R_1$ ilişkisi olarak ayrıştırdığım bu iki ilişki biçimini birbirine karıştırmaktan kaçınmak için, geçen sefer de söylediğim gibi, aynı anda hem bir pratik bilginin bilimini hem de pratik bilgi olmayan şey olarak bilimsel bilginin bilimini yapmak gerekiyor. Başka bir deyişle, bilimsel bilgi, kendisini bilimsel bilgi sınıfına dahil olmayan bir bilginin bilinmesi olarak tahayyül etmelidir. Bu noktayı biraz daha açmak istiyorum: Bilimsel teori, pratiğin teori-olmayan bir teorisini varsayar; "pratiğin teorisi" ifadesi bir sözcükler ittifakı havası taşır, terimlerde bir çelişki varmış gibi görünür. Bu nedenle, söz konusu iş, ilk olarak toplumsal nedenlerden dolayı –ki buna hızlıca değineceğim–, ikinci olaraksa, size bahsetmiş olduğum çelişki nedeniyle entelektüel açıdan kolay değildir.

Bir otoritenin gücünü yanıma almak için –çünkü sürekli apaçık görünen şeylerle zıtlığa düştüğümüzde ve aynı zamanda son derece çetrefilli zorlukların içinde cebelleştiğimiz bir sahada olduğumuzda, sanırım büyük isimler çok faydalı oluyor, çünkü inancı yaratmaya katkı sağlıyorlar– Husserl'in *La Crise des sciences européennes*'deki şu metnini okuyayım (size okuduğum Husserl ve Sartre'ın bir diğer işlevi de, benim kullandığım dili takdir edesiniz diye, gerçekten zor bir dilin ne olduğunu idrak etmenizi sağlamak [*gülüşmeler*], tabii ki benim konuşmamın da benzer bir anlama çabasını hak ettiğini kabul etmeniz gerekiyor, ki bu her zaman idrak edilemiyor): "Gerçekten öncelikli olan, dünyanın bilim-öncesi yaşantısının *sadece öznel-göreceli* sezgisidir. Elbette bizler için [burada "bizler için" ilginç: Budur ve size bunu söylemeye çalışacağım demiyor], bu 'sadece', uzun zaman hor görülen bir mirasın nesnesi olan [Husserl'de bulduğum için mutlu olduğum bir cümle bu]

*doxa*'nın rengine bürünür [*doxa*, Platon'a ve Sofistlere uzanan eski bir gelenekte inanç, kanaat, temsil, doğal kabul edilen demektir]. Ama doğal olarak bilim-öncesi yaşantıda izi olmayan bir renktir bu [*doxa*'nın içinde olduğumuzda, onu hor görmüyoruz demek anlamına geliyor bu]; fakat sağlam bir onama ve birebir onanmış tasdikli bilgiler ve tam da onların anlamını, yani yaşantının pratik projesini belirleyen şeyin gerektirdiği ölçüde güvenilir olan hakikatler krallığı kurar."[4]

Bu metin, fenomenolojiye toplumsal dünyanın ilksel deneyiminin, bilimsel türdeki tüm deneyimlerin temeli olan deneyimin analizini nesne olarak sunarak, taslağını resmetmeye çalışacağım şeye bir çerçeve sağlıyor. Bu ilk deneyime dönme olgusu, Husserl'in "doxa" sözcüğüyle karşıladığı –ve *doxa* ile asil olan ve *doxa*'ya üstün gelen *episteme* arasındaki karşıtlık aracılığıyla– hem felsefede hem de bilimsel gelenekte var olan bir hor görme geleneğiyle daha da çetrefilli hale geliyor: Bilim kendisini birincil yanılgılara karşı kurar – birincil bilgi ve birincil hata üzerine Bachelardcı temaları biliyorsunuz.[5] Öte yandan Husserl, *Krisis* boyunca bu bilimin, tüm alışılageldik düşünce yatkınlıklarından ve az önce söylediğim gibi Kartezyen düşünce biçiminden bir kopuşu varsayması nedeniyle, özünde son derece zor olduğunu söylüyor. Ve kimse bu [bilimi] uygulamak istemiyor, çünkü küçümsenen bir iş bu. Küçümseniyor çünkü onun inkârı olan bu şeyi, *doxa*'yı anlamak için, bilgiyi, *episteme*'yi en üst düzeyde kullanmak gerekiyor: Peki *doxa*'nın *episteme*'si nasıl yapılabilir? Bu Husserl'in ortaya serdiği bir paradoks: *Doxa*'nın bilgisini, *episteme*'nin kendini karşısında inşa ettiği o hor görülen şeyin bilgisini bulmak için, gerçekten deli olmanız gerekiyor –çünkü toplumsal tabuları yıkmanız gerekiyor– ve asıl mesele tam da bu.

Baumgarten estetik konusunda *gnoseologia inferior*'dan[6] bahseder ve sanıyorum ki bu kavram, dile getirmeye çalışacağım şeyin şemasını adlandırmak için çok uygun. Yapılan şey, alt bir gnoseoloji [bilgibilim], alt bir bilgi biçiminin gnoseolojisi, ki bu da tüm bir gnoseoloji geleneğinin, tüm bir bilgi felsefesi geleneğinin tersi demek. Mesela Cassirer'in *La Philosophie de la Lumière*'de [Aydınlanma Felsefesi] 17. ve 18. yüzyıl felsefeleri için önerdiği analizlere değinebiliriz: Kendini bilgi üzerine ve en üst düzey bilgi –bilimsel bilgi– üzerine bir düşünüm olarak tasarlayan tüm bir felsefe geleneği, bir bakıma Tanrı'ya benzer şekilde düşünmeyi hedefler. En nihayetinde ide-

4 E. Husserl, *La Crise des sciences européennes*..., s. 143.

5 Bkz. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*.

6 Alexander Gottlieb Baumgarten bizzat dahil ettiği sözcük olan "estetik"in tanımında bu ifadeyi kullanıyor. (*Aesthetica*, Francfort-sur-le-Main, 1750). Bu kitap derslerden yıllar sonra çevrilecektir: "Estetik (ya da serbest sanatlar teorisi, alt bir gnoseoloji, düşünme sanatı, aklın algısı) duyulur bilginin bilimidir." (Alexander Gottlieb Baumgarten, *Esthétique*, L'Herne, Paris, 1988, s. 121).

al düşünür, tanrısal zekânın eserine denk bir bilgi biçiminin peşindedir. Burada Cassirer'i alıntılamaktan öte bir şey yapmıyorum.[7] Descartes, Spinoza ya da Leibniz'de, felsefe ve hayati olduğunu düşündüğüm boyutta da epistemoloji, yöntem aracılığıyla insan zekâsına tanrısal türde bir düşünceye erişim olanağı sağlar. Daha net örneklerim var, özellikle Spinoza'da, ama bugün sizlere bahsetmek istediğim konularla ilgili olarak belki de en anlamlısı ve en yakını Leibniz olacak; ki Leibniz *infinitesimal*, yani sonsuz küçük hesabını bularak ve –onun da dediği gibi insan aklını imgelemin, figürlerin vb. esaretinden kurtaracak olan– analitik geometriden sonsuz küçük hesabına geçerek, insan bilgisine, ediminde $\sqrt{2}$ tam değerine sahip olarak bir bakıma insanın sınırlılığının sınırlarını aşan ilahi bilgiyle birebir benzer bir güç sağladığı hissindedir. Tüm eğriyi kapsayan ve bir şekilde insan bilgisinin zamanı aşmasını sağlayan diferansiyel fark üzerine Leibniz'in düşüncelerine burada yer verebilirdik.[8] Elbette bu yönünü daha fazla derinleştirmeyeceğim, ancak pratik bilginin gizemlerinden biri, tam da zamansallık içinde var olması ve onu baştan sona bir zamansallık olarak bilmek gerekliliğidir.

Çok fazla ayrıntıya girmeden meşhur antropolojik armağan analizleri örneğini ele alacağım – analizi siz kendiniz geliştirebilesiniz diye ben değinip geçeceğim. Mauss'tan Lévi-Strauss'a kadar, antropoloji teorisinin bir bakıma armağan teorisinde atladığı nokta,[9] bilim insanlarının, özellikle de Lévi-Strauss'un, ardışıklık biçiminde var olan bir olguyu [...] araya bir zaman kesiti sokarak an'a odaklı bir modele indirgemeye çalışması, böylece armağanın özgüllüğünü ortadan kaldırmasıdır: Bir armağan aldığımızda karşılığında aynısını ya da bir dengini vermek, armağanın mantığını, yani onun zamansallık içinde gerçekleşen bir olgu olduğu gerçeğini yok etmek anlamına gelir.[10] İşte tam da Marx'ın dediği gibi, mantığın şeyleri ile şeylerin mantığı

---

7 Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Fayard, Paris, 1966 [1951]. Örneğin: "17. yüzyılın büyük metafizik sistemleri için, Descartes ve Malebranche için, Spinoza ve Leibniz için, akıl 'ebedi hakikatlerin' bölgesidir; bu hakikatler insani akılda ve ilahi akılda ortaktır. Aklın ışığında bildiğimiz ve kavradığımız şeyi, anında 'Tanrı'da' görüyoruz: Her akıl edimi, bizim ilahi öze katılımımızın güvencesi; bize idrakin, mutlak duyulur-üstünün krallığının kapılarını açıyor." (s. 48-49).

8 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nova methodus pro maximis et minimis*, 1684.

9 Karşılıklılık ilkesi, "Armağan Üzerine" isimli denemesinde Marcel Mauss tarafından geliştirilmiştir (1923-1924; yeniden basımı: *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1966) [*Armağan Üzerine Deneme.* Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuşun Biçimi ve Nedeni, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2018]. Kavram, daha sonra Lévi-Strauss tarafından, akrabalık ilişkilerinin kuralları üzerine analizde sistematikleştirilir (*Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris, 1949). P. Bourdieu, 25 Ocak 1983 tarihli dersinde bu eleştiriye değinecektir.

10 Bu konu hakkında derinlikli düşünceler için bkz. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, özellikle s. 337-349; *Le sens pratique*, özellikle "L'action du temps" bölümü, s. 167-189; "La double vérité du don", *Méditations Pascaliennes*, s. 276-291. Ayrıca bkz. 25 Ocak 1983 tarihli ders.

arasındaki farkın görülmesini sağlayan bir örnek:[11] Armağan alışverişi, mantıksal ifadesine indirgenmiştir ve model, bir bakıma betimlediği şeyi yok etmektedir. Armağan ve karşı-armağanı an'a odaklanarak anlatan Lévi-Straussçu model, karşı-armağan olmadan armağan olmadığını söyler; ki bu oldukça önemlidir, ancak mesela mantıksal mantığın mantığına dahil olmayan ve mantıksal mantığın mantığının yok ettiği bir şeyi modele dahil eden –yok edilen burada ardışıklıktır– bir pratik mantık teorisini aklın bir köşesinde tutmak gerekir. Lévi-Strauss'un modeli, bu modelin, kendine özgü bir mantığı olan bir pratikle örtüşen teorik bir model olduğunu tespit etmek koşuluyla, doğrudur. Her ne kadar armağan, karşı-armağanı içerse de, armağan, verildiği anda karşılıksız bir şeymiş gibi deneyimlenir ve her ne kadar karşı-armağan, armağana bir cevap olsa da, kişi onu karşısındakine verdiği anda, başlangıçtaki ilk armağana bir cevap vermiş gibi değil de, cömertik yapmış gibi görülür. Bu tür bir kandırmacaya, art niyete izin veren şey de, armağanı verenle onu alanın birbirlerine tanıdıkları zaman aralığıdır. Burada bir tür suç ortaklığı, kolektif bir art niyet oyunu vardır: Bunun işlemesi için karşı-armağanın geleceğini bilmezden gelmek gerekir.[12] Benim analizim çok basit bir hükmün uygulanmasından ibaret: Gerçekliği anlamak için inşa edilen modeller, betimledikleri gerçekliği yok etme tehdidi içerirler; elbette bir modelin gerçeklik olmadığını biliyorsanız durum zaten farklıdır.

Meşhur Kartezyenlerin şu bir nevi teorik *hubris*'i, meşhur rasyonalist filozofların mantıkbirliği [*panlogique*] ve zamana hâkim olma hırsları –ki sonsuz küçük hesabı örneği oldukça tipiktir– üzerinde ısrarla duruyor olmamın nedeni, bu hırsın özellikle yapısalcı gelenekte olmak üzere sosyal bilimlerde de var olduğunu düşünmem ve tüm sahalarda, armağanla ilgili verdiğim örnekteki etkilere benzer etkiler üretme tehlikesi barındırdığını düşünmem. Tabiri caizse, bu tanrısal düşünme biçimi, yani zamanı hesaba katmadan, sonsuzluğun bakış açısıyla düşünme biçimi, bana kalırsa açıkça felsefi niyetlerle ilgilidir ve [...] gerçekleşir. Aslında biraz tedirginim, çünkü beni ilgilendiren meseleyle ilişkisinde felsefe tarihine böyle aniden girmiş olmamı garipsiyor olabilirsiniz. Evet, belki konumuzla çok alakasız veya işe yaramaz diyemeyiz, ama filozoflar hakkında söyleyebileceğim şeyleri böyle alelacele dile getirmem gülüşmelere yol açacak ve bu da aslına bakarsanız söyleyeceklerime çok fazla bir şey katmayacaktır. Uzun lafın kısası, anlattıklarım hakkında daha derinlikli düşünebilirsiniz...

11 Bourdieu'nün alıntıladığı bu cümle şu pasajdan esinlenmektedir: "Felsefi bakış açısı, olayların mantığı değil mantığın ürünüdür." (K. Marx, *Pour une critique des la philosophie du droit de Hegel*, *Œuvres*, cilt III, s. 886.) Başka çeviriler P. Bourdieu'nün alıntıladığı ifadeye daha yakındır: "Şeylerin Mantığı değil Mantığın Şeyleridir felsefi an." (Karl Marx, *Critique du droit hégélien*, Éditions sociales, Paris, 1975 [1843], s. 51.)

12 Bu konuda bkz. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie à la pratique*, özellikle s. 337-349.

## Kral-sosyologluk eğilimi

Burada, yine çok derinlikli bir açıklamaya girmeksizin, dünyaya ve toplumsal dünyaya tanrısal bir edayla bakma anlayışının Hegelci gelenekte nasıl doruk noktasına ulaştığını göstermeye çalışacağım. (Bu zaten aşikâr, bunu bilmeyen yok diyeceksiniz belki, evet, ama yine de arketiplere saldırmak her daim önemli: Bana göre büyük felsefelerin işlevlerinden biri, insan aklının gündelik eğilimlerini fazla tutarlı bir biçimde ele almaları ve sosyal bilim araştırmacılarındaysa her daim devrede Hegelci türde bir eğilim olması. Hegel üzerinde durmak, felsefi bir eskiz çıkararak büyük bir filozofun önünde eğilmek anlamına gelmiyor; bugün sosyal bilimlerde bir yanılgıya meylin doruğa ulaşmış bir biçimini, paradigmatik bir yanılgının örnek olabilecek bir ifadesini bulmak adına, tarihî bir belge olarak bu kaynaktan istifade etmek anlamına geliyor. Bu sizlere biraz kibirli gelebilir, ama aslında aynı zamanda oldukça mütevazı bir şey [*salonda gülüşmeler*]... Hayır, gerçekten, eğer bunu söylemesem, bu çapta insanlar hakkında söyleyeceğim her şeyi söyledikten sonra bir daha tek laf edemem.)

Sosyal bilimlere, aslında kaba hatlarıyla bahsettiğim ve sosyal bilimler özelinde temsil yoluyla eylemde bulunan, kral-sosyologluk eğilimi biçimini alan, bir tür Tanrı-filozofluk eğilimi musallat olmuştur – bunu söyledik belki ama bu kadar ileri gitmedik; ki bazen amaca ulaşmak için biraz ağır konuşmak şart. Özetlemeye çalışacağım üzere, bu eğilim bana Hegelci düşüncede vücut bulmuş gibi geliyor. (Ateşli, katı Hegelcilerden özür diliyorum: İster istemez biraz acımasız şeyler söyleyeceğim için şüphesiz, kendimi de güvenceye almak için, gerekçelendirmemde ihtiyaç duyduğum kadarıyla bir Hegel inşa ettiğimi ifade etmeliyim.) Ben Hegel'in teknokratik tipte diyebileceğimiz bir sosyal eğilime sistematik bir ifade kattığını düşünüyorum. Aslında bu bir tür... Her sözcük benim için çok kıymetli, çok kaba hatlarıyla söylüyorum gerçekten... Mesela *Tarih Felsefesi*'nde Hegel, Tarih'i, ister sıradan bireyler, ister tarihsel kahramanlar, isterse Devlet gibi, ulus olarak devlet gibi, dünya vb. gibi kolektif özneler olsunlar, alışıldık beşeri öznelerden farklı nitelikteki mutlak öznenin geliştiği yer olarak tanımladığında,[13] bilim adına hâkimiyet kurduklarını iddia edenlerin toplumsal bilinçdışında işleyen bir şeyi betimlemektedir. Her sosyologda ve bugünkü bilimsel işbölümünün durumunu düşündüğümüzde, daha ziyade her iktisatçıda, uyur halde küçük bir Hegel vardır ve bireylerin sahip olduğu bilgiye karşı mutlak bilgiyi, Her Şey'in bilgisini, Her Şey'in bilgisine sahip olan birinin bilgi-

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1937 [1822-1830]. [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, 4 cilt, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006].

sini koyma arzusu vardır. Bunu, Samuelson'un kitaplarında[14] ya da Durkheim'ın muhteşem bir ifadesinde bulabiliriz: Bireysel özne tutkuyla dipdiri, karanlıkta savaşırken, herkes kendi kişisel küçük çıkarının peşindeyken, bilim insanı yani tabii ki sosyolog, Her Şey'in bilimi adına, bir nevi bu kısmi bilgilerin dışına taşar ve perspektifler olarak gördüğü bu bilgileri bütünleştirebilecek tek kişinin kendisi olduğunu iddia eder.[15] Durkheim'ın bu söyledikleri sanırsınız Spinoza'nın birebir transkripsiyonudur. Üçüncü tür bilgiye erişen bilim insanı olarak[16] sosyolog, tüm perspektiflerin *geometraline* yani geometrik mekânına[17] yerleşmiştir ve buradan hareketle, bu tekil bilgilerin sınırları üzerine kafa yorabilir.

Öznenin eylemlerinin içeriği ve sonuçlarıyla ilgili olan, tarihsel özneye kendini dayatan bu sınırların tanımını Hegel'de buluyoruz. [*Tarih Felsefesi*'nde] benim pratik mantık diyeceğim şeyin bir tanımı vardır; ancak kesinkes negatif bir tanımdır bu: Pratik mantık, bu bütünleştirmeden, bilim insanının ayrıcalığından ya da tekelinden yoksunlukla tarif edilir. Mutlak bilim insanı, tüm tikel bilgilerin bozulmuş olduğunu söyleyen normdur. Mutlak bilim insanının tanımladığı şekliyle tikel bilgilerin sınırları, eylemlerin doğal ve ekonomik çerçevesinin ürünüdür –oysa en başta ben olmak üzere, sosyologlar, bireysel faillerin toplumsal dünya hakkında sahip olabilecekleri bilginin geçerlilik sınırlarının, onların toplumsal dünyadaki konumlarına ve özel belirlenimlere bağlı olduğunu düşünürler–, dahası onların kültürel ufuklarının, zamanın belli bir anında faillerin karşılıklı bağımlılıklarının ve zaman boyunca toplumsal faillerin karşılıklı bağımlılıklarının ürünüdür. Kaba hatlarıyla Hegel'in ileri sürdüğü faktörler böyle... Sonuç olarak, faillerin "öznel özgürlüğü" dediği şey, gerek eylem açısından, yani gerçek olasılıklar açısından, gerekse kendilik bilinci ve bilgisi açısından oldukça sınırlıdır. Ancak Doğa'nın denetim altına alınması gibi nedenlere bağlı olarak Tarih'in akışı rasyonel olsa da, bu rasyonellik şu ya da bu tikel nesnelliğe atfedilemez. O halde bireyleri aşan, düşünürün içinde bulunduğu bir rasyonellik mekâ-

14 Paul A. Samuelson'un *Economics*'iyle ilgili olarak (İlk yayımlandığı 1948'den bu yana dünyada en çok önerilen ekonomi kitaplarından biri) P. Bourdieu şunu söyler: "Bu şekilde, böyle bir klasik ekonomi incelemesi sadece aslında liyakatsizliğe terk etmek için pratiğin ve ortakduyunun özgül mantığını anıyor, ekonomi mekanizmalarının yeterli bir bilgisine sahip olmak için ekonomik faillerin kendini beğenmişliklerini ele vererek, ekonomist 'bilim insanı' *bütün üzerinde total bakış açısının* tekeli üstünde hak iddia ediyor ve özel grupların kısmi ve özgül bakış açılarını aşabilme ve bileşim safsatası (*fallacy of composition*) ilkesine sahip hatalardan kaçınma yetisine sahip olduğunu iddia ediyor." (*Le Sens pratique*, s. 48-49).

15 Durkheim örneğin 1913-1914 dersinde pragmatizm hakkında şöyle söylüyor: "Tikel tinler son buldu, 'aynı anda tüm bakış açılarına konumlanabilecek bir tin kalmadı'", ([yani] "tinlerin kendilerine özgülüğüyle uyumsuz olmayan") "bilimsel hakikat", bu "kısmi hakikatleri" toplamayı sağlamaktadır. (*Pragmatisme et sosciologie*, Vrin, Paris, 1955, s. 186.)

16 Bkz. bu kitapta, s. 72, not 12.

17 Bkz. bu kitapta, s. 59, not 21.

nı vardır. İşte görüyorsunuz, genellikle karşı karşıya koyduğumuz filozof ve sosyolog, aynı rolü bilinçsiz bir şekilde üstleniyorlar. Sosyoloğun gençleri bu kadar büyülemesinin nedeni, büyük ölçüde bilinçlerden taşan bir kral ya da Tanrı rolünü, yani filozofun hep kendine biçtiği rolü üstlenmesidir. Sosyoloji bunun modern biçimidir.

Hegel için devlet –devlet ve devlet filozofu meseleleri merkezî olduğu için biraz uzatıyorum konuyu ama– "nesnel tin"in gerçekleşmesidir, yani kendi hakikatlerini içermeyen, bireysel bilinçlerden daha üst bir seviyede bütünleşmiş haldeki, filozofun yeniden ele alacağı sonsuz sayıda bireysel eylemin ürünlerinden biridir. Yani devlet tüm tikelliklerin bir sonucu olan nesnel tinin gerçekleşme biçimlerinden biridir. Rosanvallon, Hegel'in modeliyle ekonomistlerin pek sevdikleri görünmez el modelini karşılaştırmakta oldukça haklıdır:[18] Toplumsal dünyada hiç kimsenin öznesi olmadığı ve keşfetme işi filozofa düşen bir tür erek vardır. Onun ekonomik liberalizme karşı çıkması şaşırtıcıdır, oysa ekonomistlerin geleneğinden –onun okumalarını inceledik ve gösterdik bunu– temel temalardan birini, şu an betimlemekte olduğum "aklın hilesi"ni ödünç almıştır ve başka bir dilde, bireysel eylemlerin kümelenmesinin, birikiminin, bireysel duyuya indirgenemeyecek nesnel bir duyu kazandırdığını söyleyen bir geleneği tekrar ele almaktadır. Felsefe alanına saplanıp kaldığımı, tüm bunların filozofların, sosyologların, ekonomistlerin vb. tanımlarında zaten sürekli bulunduğunu düşünenler için tekrarlayayım: Şu anda felsefe tarihinden destek alarak incelemeye çalıştığım şey, insan bilimleri uzmanlarının ve daha geniş tutacak olursak da tüm toplumsal öznelerin epistemolojik bilinçdışıdır. Çünkü bugün artık herkes uzmanların oldukça ötesine taşmış olan insan bilimlerinin içine az çok batmış durumda. Yani devlet, nesnel tinin gerçekleşmesidir ve devletin kendisinde, tarihsel durum üzerine tek taraflı ve soyut bakış açıları, faillerin niyetlerini, projelerini ve bilinçlerini aşan karmaşık bir tarihsel süreçte birbirlerine bağlanır; ki burada failler ister hükümdarlar, ister bürokratlar, ister soylular, isterse de burjuvalar olsun, fark etmez. Bireysel bilinçleri aşan bu bir nevi nesnel duyu, bireylerin tutumlarını, bilinçli olarak ortaya konulan duyuya indirgenemeyecek, nesnel bir duyuyla donatır.

İşte başlarken biraz kabaca değinmiş olduğum devlet bürokrasisi ve teknokrasi burada karşımıza çıkıyor: Devlet bürokrasisi, evrensel bakışın ve evrensel iradenin cisimleşmesini temsil eder. Devlet, bizatihi toplumsal dünyanın içinde, birbirlerine kör, dolayısıyla da kendilerine kör tikel çıkarların

18 Pierre Rosanvallon, "Hegel, de la main invisible à la ruse de la raison", *Le Capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Seuil, Paris, 1979; yeniden basımı "Points Essais", 1999, s. 162-178. (Burada analiz daha çok *La Phénoménologie de l'Esprit*'ye [*Tinin Görüngübilimi*] dayanıyor [1807]).

bütünleşmesinin gerçekleştiği yer haline gelir. O, hükümdara genel ilkelerin bilgisini, her tikel vakanın özgül koşullarını, mantıklı seçimler yelpazesini ve her eylemin sonuçlarının ne ağırlıkta olacağının bilgisini sunar. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde oldukça muhteşem şu cümle geçer: "Sadece bir imzadan ibaret olan hükümdarın yaptığı tek şey, 'i'lerin üstündeki noktaları koymaktır."[19] Hegel'in harika bir metni bu. Yani hükümdar sadece imza atar: Bürokratlar tarafından hazırlanmış dosyaları imzalar, paraflar.

Bu analiz çok ilginç. Neredeyse tam olarak aynı şekilde Weber'de de görüyoruz bunu; ki Weber bence Hegel'i birçok noktada laikleştirmiştir ve bu nedenle Weber'in aslında sosyolojinin sekülerleşme metni olarak kabul edilen *Le Savant et le politique* [Bilim İnsanı ve Siyasal] adlı muhteşem kitabını da anabiliriz: Politikadan vazgeçen bilim insanı... Weber, bilim insanı, hedeflerin birbirleriyle uyuşmasının ve araçların hedeflerle uyuşmasının net bilgisini sunmalıdır, geri kalan içinse tercih politikanındır derken,[20] sanırım tipik olarak devlet bürokrasisinin hükümdara genel ilkeleri, her vakanın özgül koşullarını, mantıklı seçim yelpazesini sunmasından ve her eylemin sonuçlarının ağırlığının ne olacağını söyleyen devletten bahseden Hegel'i anımsatıyor. Ancak bu düşünceleri Weber'in dile getirmesiyle, nesnel ve yansız bilimin, bilimsel hakikatin vb. ortaya çıktığını görüyoruz. Hep söylediğim gibi, özneler ve özellikle politik ve cinsel fantazmalar, sansüre uğramamak için yumuşuyor. Kral-filozof fantazması bugün de var, ancak pek de o kadar naif bir şekilde dile getirilmiyor: Daha yumuşak ve üstü örtük şekilde dile geliyor ve zaten biliyoruz ki Weber, Hegel'den çok daha büyük bir sansüre maruz kalmıştır. Bugün bu fantazmayı, çok daha yumuşamış bir derecede bulabiliyoruz.

İşte bu nedenle güzel bir vesileyle kaynağa geri dönmek önemli. Freud için Dora'nın durumunun bir benzeri;[21] burada fantazma tüm saflığıyla dile gelmektedir. Bu mantık dahilinde, bürokrasi evrensel sınıftır –ki bu sınıf Marx'ta proletaryaya dönüşecektir– ve bu evrensel sınıf şeması çok önemlidir. Kendini kendi işine ve dünyanın tamamına yabancılaşmış hisseden mut-

19 "Genellikle hükümdardan, devlet işlerini ona emanet ettiğimizde, bunların gelişigüzel ve yüzeysel yönetildiği yönünde şikâyetçi oluruz; çünkü hükümdar kötü eğitilmiş olabilir ve belki de devletin başında yer almayı hak edecek saygınlığa sahip değildir. Dahası, bu rejim sanki rasyonel bir rejimmiş sandığı için bu rejimi idrak edebilme kapasitesine sahip değildir. Bu argümantasyon, her şeyin hükümdarın özel karakterine bağlı olduğu varsayımına dayanır ve bu varsayımın bir değeri yoktur. Tam bir devlet örgütlenmesinde sadece başında formel bir karar organının olması ve hırslara karşı sağlam bir kale bulunması söz konusudur. Yani bir hükümdardan nesnel özellikler beklemek boşundadır, çünkü onun evet demekten ve de 'i'lerin üstüne noktasını koymaktan başka bir işi yoktur." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, Vrin, Paris, 1975, s. 294, § 280).

20 Bkz. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, özellikle s. 89.

21 Sigmund Freud, "Dora: un cas d'hystérie", *Cinq psychanalyses*, PUF, Paris, 1954 [1905].

suz bilincin karşısında, dünyanın uygun bilgisinin verdiği tatmin olmuş bilinç bulunur – burada Spinoza çıkar karşımıza: Dünyayı kendi dünyası gibi anlayan ve kabul eden bürokratın tatmin olmuş bilinci... Bürokrat, devleti ve toplumsal dünyayı kabul edebilmek ve onu sahiplenebilmek için yeteri kadar bilen şu Stoacı bilgedir bir nevi. Bu durumda devlet, sivil toplumun genel görünüşünün gelişmesi ve alenileşmesidir – aranızda hayalî bir Hegel yarattığımı düşünen varsa, *Hukuk Felsefesi*'nin, 182, 187 ve 249 numaralı sayfalarına bakabilirler. Ünanimist bir Hegel ve ünanimist bir devlet anlayışı sunmuş olsam da, Hegel'in sivil toplum ile devlet ikiliği üzerinde ısrarla durduğunun da altını çizeyim. Devlet iki tür eylem dayatır: Bir taraftan uzlaşmalarda, evrensel olanda aşılan bazı antagonizmalarla bölünmüş sivil toplumun örtük evrenselciliğini görünür hale getirmek; öte yandan sivil toplumun bölünmelerinin doğasına içkin olan tikelcilikleri denetim altına almak.

Tüm arılığıyla Hegelci modele geri dönecek olursak: Devlet kendi gelişimini kapsayan bir nesnedir ve bu gelişmenin nihai aşaması, yani devletin bir nevi ebesi olan filozof tarafından tesis edilen Kavram [olarak Devlet], bu olasılıkların tam anlamıyla güncellenmesini ve devletin doğasında olan ihtimallerin felsefi söylem tarafından, yani filozof tarafından sahiplenilmesini içerir. Bu durumda filozof ile devlet arasında, bürokrat ile filozof arasında temel bir ilişki vardır; filozof bir bakıma hükümdarın danışmanı değil de –çünkü bu çok farklı bir roldür– bugün sıkça karşımıza çıkan bir sözcüğü kullanacak olursak, bürokratın bilinçlendirilmesine yardımcı konumundadır. Bugün tahakkümde işbölümü üzerine kafa yorduğumuzda, bu rolün sosyolog için biçilmiş kaftan olduğu açıktır; sosyolog hiç durmadan devlet memurlarına hem gerçekliğin bilgisini hem de gerçeklik pratiklerine hâkimiyetlerinin uygun bilincini sunan uzlaşılara dahil olmaya davet edilen kişidir. Tarihin ebesi filozof, bu durumda, bürokratın tikel antagonist çıkarları aşan evrensel fail görevini yerine getirmesine yardımcı olan bir danışmandır. Filozof, sıradan faillerin farkında olmaksızın yaşama geçirdikleri nesnel duyuyu, Kavram, yani söylem düzeyine çıkaran ve taşıyan kişidir.

Şunu söylemek istiyorum: Aslında Marx'ta aşağı yukarı aynı şey var. Bunu biraz açmayı öngörmüştüm ancak yapmayacağım, çünkü her ne kadar şaşırtıyor olsa da Marx'a aktarma kusursuzca gerçekleşiyor. Hegel'in paradigmasından çekip çıkarmak istediğim şey şu: Kral-düşünür rolüne büründüğünde, filozof ya da sosyolog, tikel eylemleri ve tikel eylemin mantığını anlamaktan ve hatta bunları anlamayı kendine amaç edinmekten olabildiğince uzaklaşır. Kendisini Her Şey'in düşünürü olarak kurduğunda, [tikel olanı] Her Şey'in bilgisinden mahrum olarak ve en kötüsü de, mahrumiyetin bilgisinden mahrum olarak kurgular. Eğer filozoflar, faillerin dünya görüşünün ne kadar tikel, kısmi vb. olduğunu söylemek, onlara bilgilerinin salt

*doxa* olduğunu hatırlatmak, onlara toplumsal dünyanın ne olduğunu sil baştan öğretmek için var olmasalardı, sıradan failler, Her Şey'in bilgisine sahip olduklarını sanacaklardı. Bu konuda bir anket yapmak kolay olmayacaktır, ama belli bir mülakat tekniğiyle çalışılabilir; sosyologların bilimsel alandaki farklı konumlarına bağlı olarak, farklı düzeylerde kendi toplumsal işlevleri hakkında sahip oldukları temsillerin bu bakışla yakından ilişkili olduğunu düşünüyorum: Sosyolog, mesleği gereği, sıradan toplumsal özneleri toplumsal dünyanın bilgisinden ve kendi mahrumiyetlerinin bilgisinden mahrumlarmış gibi tesis etme hakkını kendinde gören kişidir. "İdeoloji" sözcüğünün toplumsal kullanımı bu mantıkla incelenebilir. Durkheim'ın kendiliğinden sosyoloji kavramını kullanmasından ya da daha yakın bir örnek alacak olursak "kopuş" kavramının epistemolojideki kullanımlarından bahsedebiliriz – Bachelard "epistemolojik kopuş"tan bahseder ancak aslında onda yoktur. "Kopuş" sözcüğü ilginç: Kutsal olan ile dünyevi olan arasındaki, total yani kutsal bilgiyi ellerinde bulunduranlar ile, nasıl denir, uzman-olmayan sıradan dinsizler arasındaki kopuşa benziyor: Kendini sıradan fanilerden ayırma ve bilim insanı olarak kurma yönündeki, biraz olgunlaşmamış türde bilimsel hırsı oluşturan kibirden dolayı, bu kavram çok güçlü bir toplumsal başarıya ulaştı bence.[22]

Uzun uzadıya bu konuyu açıklamamamın sebebi, aslında bir dönüştürüm olan bu jimnastiğin zorluğunu anlamanın –çünkü meseleleri tepetaklak etmek gerekiyor– önemli olduğunu düşünüyor olmam. Ayrıca sosyal bilime, aşağı bir bilim olarak, epistemolojik bir engel, karanlık, *doxa*, kendiliğinden sosyoloji olarak, "yanılgı ve düzmece"[23] ustası olarak, dışlanan bir bilgi nesnesi sunmanın son derece paradoksal olduğunu düşünüyorum. Atinalı filozoflar için bu, hayal gücünün eşdeğeridir, cehennem ve lanetlenmedir. İşe yeni başlayan bir sosyolog, hocasının da suç ortaklığıyla, bu bir tür mesleki kast kibrini kendinde görür. ("Bizler, toplumsal dünyayı bilmek için kendi kurumlarına güvenen naif insanlar değiliz: Anketlerimiz, tekniklerimiz, kavramlarımız, büyük teorisyenlerimiz, vb. var.") Bu konu üzerinde bu kadar ısrarla duruyorum, çünkü bunun gibi bir bilimsel analizde, evet analizin kendisi vardır ama bir de analizlerin ikna ediciliği meselesi söz konusudur. Kavrayış düzeyinde herkesin her şeyi anladığını düşünsem de, sizleri ikna edip edemediğimden emin değilim. Aranızdan biri hedefe ulaşır ve herkes bir şey yakalayabilir ümidiyle, aynı şeyi bilinçli ve kasıtlı olarak farklı şekil-

---

22 1845-1846'da Marx'ın düşüncesinde ideolojiden bilime geçişi tanımlayarak, Louis Althusser'in 1965 yılında dahil ettiği "epistemolojik kopuş" konusuna gönderme (Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965) [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015].

23 İmgelem konusunda Pascal'ın kullandığı ifade: "İşte insanın içinde hâkim olan taraf, yanılgı ve düzmece üstadıdır bu ve hiç olmadığı kadar kalleştir, çünkü yalanın yanılmaz kuralı olmasaydı hakikatin yanılmazlığı kuralı diye bir şey olmazdı." (*Pensées*, ed. Lafuma, 44).

lerde söylüyorum; çünkü bu işte herkes, başta da ben, hedef konumundayız. Bu "kral" olma duygusu, sıradan fanilerin toplumsal dünya hakkındaki bilgilerini kavrama arzusunu amaç edinmeyi çok zorlaştırıyor.

### *Gnoseologia inferior*'un bilgisinin önündeki entelektüel engeller

Bu engelleri bu şekilde dile getirdikten sonra, şimdi pratik bilginin önündeki entelektüel engelleri belirtmeye çalışacağım. Konuşmamın amacı, –Hegel'in paradigmasını sunduğu– sıradan bilim açısından basit bir zayiat olan bu ortak bilimin bilimini yapmak gerektiğini söylemek. Amacım doğrudan doğruya toplumsal dünya hakkında sıradan toplumsal faillerin bilgilerini toplamak, derlemek değil sadece. Bana kalırsa kendiliğinden sosyolojiyi, kuşandığı araçları, kullandığı kavramları ortaya dökmek oldukça yerinde bir sosyolojik görevdir. Atasözlerinde, halk deyişlerinde, yerleşik deyimlerde bir bilme aracı olarak pratiğin ihtiyaçlarına uygun biçimde iş gören, –toplumsal sınıflara göre oldukça farklılaşmış– bir toplumsal bilgi vardır. Ama şu an bunu kastetmiyorum. Dünyevi bilgilerin itibarını iade edeceğim diye popülist bir üslupla bilimsel bilgiyi itibarsızlaştırmak da istemiyorum. Belki yanılıyorumdur ama niyetim, bilimsel bilginin içine, bilimsel bilginin ve bilimsel olmayan bilginin kendine has mantığının sınırlarının bilgisini de dahil etmek. Ve aslında tüm bunlar daha bilimsel olmak adına...

(Olayları oldukça basit bir şekilde ifade ediyorum çünkü sosyolojik çalışmanın sonuçlarının dile getirilmesi yanlış anlaşılmalara açıktır ve oldukça naif itirazlarla karşı karşıya kalır. Mesela kendiliğinden bilimsel bilginin itibarsızlaştırılması cephesinde yer alarak çıkar elde eden failler olduğunu bilmek gerekir: Eğer yetkimi kullanarak, bir kürsüye çıkıp "Sosyal bilim yoktur" deseydim, bir yığın insanın, özellikle de kendine sosyolog diyen ve bu lafımla kendilerini çetin bir görevden kurtaracak birçok insanın hoşuna giderdi [*gülüşmeler*]. Toplumsal dünya hakkındaki hakikatlerle, meselelerle ilgili çıkarlarımız, sosyal bilimlerin sonuçlarını dile getirmemizin önünde değişmez birer engeldir. Farkındaysanız bazı şeyleri tam söyleyecekken bir anda susuveriyorum, söylediklerimin yanlış yorumlanmasını kontrol altında tutmak için ağzımdan çıkmadan önce bir durup değerlendiriyorum. Tabii elbette her şeyi aynı anda düşünemem ama az kalsın söylemeyi unutuyordum –çünkü bana göre bundan daha doğal bir şey olamaz– ne gündelik yaşantının bilgisine itibarını iade etmek, ne de bunları sil baştan bilimin nesneleri olarak kurmak gibi bir derdim var. Bu bilgilere etik ve politik olarak saygınlık kazandırmak, bunlara bilimsel saygınlık kazandırmak anlamına gelmiyor.)

Toplumsal dünyanın uygun biliminin, toplumsal öznelerin gündelik eylemlerinde kullandıkları bilgi türünün bir bilimini kapsamak, kuşatmak zo-

runda olduğunu söylemek istiyorum. O halde bu bir gnoseoloji olacaktır; bir sosyoloji değil... Üstüne basa basa söylüyorum, çünkü yanlış anlaşılmaktan çok korkuyorum. Bu konular üzerinde çalışan ve gidip insanlara, bir kişinin şu veya bu sınıfa mensup olduğunu nasıl anladığını doğrudan soran ya da insanların bunu yapmak için, dolayısıyla da kendi ayrımlarının üstü kapalı ölçütlerini pratiklerinde vermek zorunda bırakıldıkları koşulları bizzat (yapay olarak) kurgulayan koca bir sosyal psikoloji var. Benim amaçladığım bu değil, gidip insanlara sokakta sorular sormak değil, pratik bilginin bilimini yapmak... Ki bu daha önce adını çok defa andığım Baumgarten'ın *gnoseologia inferior* dediği şey, yani gnoseolojiler hiyerarşisinde aşağıda bulunan bilginin bilimi... Çünkü nesnesi alt seviyeden... Husserl'in bahsettiği hor görme işte tam da bu. Bu bilim zordur, çünkü paradoksaldir –dikkatinizi çekeyim "paradoksal" [*paradoxal*] sözcüğünün içinde *doxa* vardır–, bilimsel *doxa*'nın karşısında yer alır –ki bilim insanlarının da kendi *doxa*'ları vardır, bu önemli bir veri– ve bilim insanlarının düşüncelerine musallat olan doksik önermeler arasında hiyerarşiler, özellikle de disiplinlerarası hiyerarşiler vardır.

(Yeri gelmişken ufak bir parantez açalım: Sanat tarihindeki, bilim tarihindeki, entelektüel faaliyetlerin tarihindeki açıklayıcı en güçlü ilkelerden biri, faillerin, bilim insanlarının, sanatçıların pratiklerinde ve temsillerinde, temsillerin ya da daha ziyade disiplinlerin ve faaliyetlerin sınıflandırılma şemalarının oynadığı roldür. Bilim tarihi ve sosyolojisi, büyük bilimsel ilerlemelerin genelde bu tür hiyerarşilerin ihlaliyle gerçekleştiğini saptamıştır: mesela hor görülen bir alana büyük entelektüel tutkuların ihraç edilmesiyle... Ben-David ve Collins, psikolojinin ilk dönemleri ve psikanalizin keşfi üzerine yazdıkları bir makalede bunu ortaya koyuyorlar.[24] Bazı büyük bilimsel devrimler, çok büyük bir entelektüel ve kültürel sermayeye sahip olup da, insanların burun büktükleri, gözden düşmüş ya da kimsenin uğraşmaya tenezzül etmediği alanlarda bu birikimini kullanan insanlar tarafından yapılmıştır. İşte *gnoseologia inferior* tam da ellerini kirletecek diye kimsenin uğraşmadığı alanlardan biridir. Bilim tarihini ve sosyoloji tarihini iyi anlayalım; boş işler oldukları için değil de aslında basite aldığımız için uğraşmadığımız alanlar olduğunu ve o kendilerini büyük gören insanların bilim ve sosyoloji tarihi yaparak anormal bir iş yapmış olmayacaklarının farkına varmak bence çok önemli; işte *gnoseologia inferior*'la ilgili olarak söylemek istediğim şey bu. Yani genellikle hor görülen bu şeyler aslında toplumsal olarak basittir. Bir müzik ya da bir kadını düşündüğünüzde, bunlar bilimsel açıdan son de-

---

24 Joseph Ben-David ve Randall Collins, "Social factors in the origins of a new science: the case of psychology", *American Sociological Review*, sayı 31, 1966, s. 451-465. Ayrıca bu konuda bkz. (P. Bourdieu'nün kendi bilimsel güzergâhı hakkında yorumları da dahil) P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, s. 196 ve 218.

rece verimli konular olmakla birlikte toplumsal açıdan önemsenmeyen bu konulara girmeniz için de irade göstermeniz gerekir.)

Tam da bilimsel zorluğa geri dönecek olursak: 18. yüzyılda Wolff'un öğrencilerinden biri olan Alexander Baumgarten, klasik akılcı felsefe açısından, duyumsananın, duyarlılığın, duyumsanabilir bilginin alanı olan estetikten, yani ilahi bakış açısından düşünüldüğünde var olmayan bir şeyden bahsetmek için bu *gnoseologia inferior* kavramını bulmuştu. Baumgarten, aşağı yukarı ilahi bilginin duyumsanabilir olanı göz ardı ettiğini ve sadece yasaların dünyasını tanıdığını söylüyordu. Özetle Tanrı için estetik yoktur. Kendisini ilahi bir konuma yerleştiren düşünürün son derece net, açık ve seçik bilgisi, her daim genel ölçekte, bütüncül ilişkiler ölçeğindedir. Bu bilgi için ne sözcükler vardır ne de estetik algılar. Leibniz'in öğrencisi Wolff'un yetiştirdiği Alexander Gottlieb Baumgarten, tam da bu ultra-akılcı mantık dahilinde, karanlık ve muğlak olmayan bir karanlıklar ve muğlaklıklar bilimi kurmak ister. Tüm paradoks buradadır. Onu keşfetmiş olmak beni gerçekten mutlu etmişti çünkü benim de yapmaya çalıştığım şeyin ve kendimi içinde bulduğum çelişkinin son derece açık bir göstergesiydi: Baumgarten'ın da dediği gibi, estetik algı bir *perceptio confusa*'dır, kavramın örgütlenişinden farklı bir şekilde örgütlenmiş biçimde, tümüyle belirlenmiş ve düzenlenmiş bütünlükler anlamında... Mantığın bilmek zorunda olmadığı bu estetik bilginin de kendi mantığı, *logos*'u vardır ve bu sıfatla da *gnoseologia inferior* olarak adlandıracağımız özel bir bilgi teorisini hak eder. Öne sürdüğüm şeyle ilgisini görüyorsunuz.

Hızlı ilerlemek adına analojiyi daha fazla açmayacağım, ancak Merleau-Ponty'nin algı konusunda entelektüalist geleneğe yöneltiği eleştiriye ve algıyı sadece bilimsel bilginin bozulmuş bir biçimi olarak değil, bir bilgi biçimi olarak kurmak adına, onu bir tür *gnoseologia inferior* olarak kurmak adına yaptığı çalışmaya kafa yorabiliriz. Merleau-Ponty'e göre, algıyı henüz emekleme aşamasında bir bilim olarak gören entelektüalist gelenekten kopacak şekilde, onu kendi mantığı olan bir bilgi olarak kurmak istiyordu.

Pratik bilginin mantığını anlamaya çalışmak için gerekli düşünümde, temel teorik desteği şüphesiz fenomenoloji sağlar: Husserl, Merleau-Ponty ve Alfred Schütz geleneği, Birleşik Devletler fenomenoloji akımının esin kaynağı olan, Amerikalılaşmış bir Alman fenomenoloji geleneği...[25] Hegel hakkında yapmış olduğum gibi yine kısa bir felsefe tarihi yapıyorum; felsefe tarih-

25 Derslerin verildiği dönemde eserlerinden henüz hiçbiri Fransızcaya çevrilmemişti. Bazı makalelerinden oluşan bir seçki *Le Chercheur et le Quotidien*, (Klincksieck, Paris, 1987) adı altında birkaç yıl sonra yayımlandı. Ancak P. Bourdieu'nün sonraki bölümlerde üstü örtük biçimde olarak gönderme yaptığı Husserl üzerine bir inceleme, derslerden yirmi yıl kadar önce yayımlanmıştı: Alfred Schütz, "Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Edmund Husserl", *Cahiers de Royaumont*, sayı 3, 1959, s. 334-381.

çilerinin tüyleri yine diken diken olacak ama söyleyeceklerim diğerleri açısından faydalı olacak: Sosyoloji, toplumsal dünyanın pratik bilgisini elde edebilmek için yapması gereken çalışmada fenomenolojiden istifade edebilir. Merleau-Ponty, "Les sciences de l'homme et la phénoménologie" [İnsan Bilimleri ve Fenomenoloji] başlıklı dersinde, fenomenolojik gayenin uygun bir tanımında, sözcüğün Hegelci ve Husserlci anlamını uzlaştırabileceğimizi göstermeye çalışıyordu. Aşağı yukarı şunu söylüyordu: Eğer Hegel'e göre fenomenoloji Tarih'te karşımıza çıktığı haliyle insanlığın pratik deneyimlerini (bilginin ama aynı zamanda yaşantının, kültürün vb. deneyimlerini) toplamak adına bir çabaysa, bu deneyimleri anlamlandırmak için, Husserlci manada fenomenoloji de "onu yansıtmak ve Tarih'te gizli bir aklın teorisini üretmek için deneyimin içine dalmak"tan[26] bahsediyordu – bu Husserl'in cümlesi, ancak Hegel'e de ait olabilirdi. Yani Merleau-Ponty, benim de kendi adıma sahiplenebileceğim ve ilksel bilgiye erişim olarak toplumsal dünyanın her bilgisinin ilk anını tanımlayan bir fenomenoloji tasarımı içinde iki yönelimi uzlaştırmaya çalışıyordu. Bu fenomenoloji bugün etkileşimcilik –Goffman– ve etnometodolojiyle sosyolojide yeniden canlanmıştır.

Bu sosyoloji geleneği, Husserlci geleneği biraz daha ileri götürerek, karşılaştırmalı yöntemi fenomenolojik *époché*'yi radikalleştirmeyi sağlayan bir araç gibi kullanabilir. Bizi ilgilendiren meselede tarihsel olarak ilginç olan ve Husserl'in Lévy-Bruhl'e etnolojinin bir bakıma imgesel çeşitlemeyi radikalleştirmeyi sağladığını söylediği şu meşhur mektubu hepiniz biliyorsunuzdur.[27] Yani etnoloji ya da karşılaştırmalı tarihe dayanan bir karşılaştırmalı yöntemin metodik bir kullanımı, –ki burada kendi notlarımı tekrar okurken ürperiyorum– bir tür sosyolojik *eidetik*,* yani teorik bilgi biçimine kıyasla farklı bir pratik bilgi biçiminin kendine has tarihaşırı ilkelerinin bilimini teşkil etmek adına, bir tür sosyolojik "indirgeme" yapılmasını sağlayabilir

26 " [Husserl'in] girişimi sonuçta, Hegel'inkine oldukça benziyordu; ki bu Husserl'in fenomenoloji sözcüğünü kullanımından tahmin edilebilecek bir şey. [...] Husserl'in, fenomenlerin incelenmesiyle her ne kadar aklı bizzat deneyimin içinde köklendirmeye çalıştığı doğruysa da, onun fenomenolojisinin, kariyerinin sonunda fenomenolojinin 'Tarih'te gizli bir akla' dönüşmüş olmasına şaşırmamak gerekir." (Maurice Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie*, Centre de documentation universitaire, Paris, 1975, s. 15).

27 "Bu boş genelleme karşısında, sizin kitabınız ve onun muazzam konusu, bizlere yeniliğiyle durumu altüst ettiği hissini veriyor: Elbette insanın, canlı ve üretken bir toplumsallık içinde yaşayarak, yaşama kapalı bir insanlığı 'içerisinden hissetmeyi', dünyayı tektipleşmiş sosyal hayat içinde sahip olduğu şekliyle ve bundan hareketle onun için 'dünyanın temsili' olmayan ancak onun için gerçekten var olan bir dünyayı anlamayı kendine iş edinmesi çok üstün ve yüce bir nokta." ("Sur la mythologie primitive. Lettre d'Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl", *Gradhiva*, sayı 4, 1988, s. 63-72.) (P. Bourdieu, 11 Mart 1935 tarihli bu mektubun Maurice Merleau-Ponty'nin *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, s. 135 içindeki ya da Jacques Derrida'nın kendi Edmund Husserl çevirisinin giriş yazısındaki, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1962, s. 115 vd. alıntısına gönderme yapıyor.)

(*) Nesneleri önceden algılamayla ilgili – ç.n.

– Husserlci anlamda söylüyorum bunu. Elbette bu şekilde uzlaştırılan fenomenolojiler, sadece bir düşünme tekniği, bir düşünme biçimi, bilgi stratejileri sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda birikim sağlıyorlar; üstelik olayı, fenomenolojinin pratik bilginin bilinmesi işini tamamladığını söylemeye vardırmaya gerek kalmaksızın, şimdi Schütz ya da Husserl'in eserlerinin yaptığı katkıları tespit edebiliriz.

## *Orthe doxa* olarak habitus

Şimdi de pratik bilgiyle ilgili olarak bir dizi basit önermeye hızlıca değinmeye çalışacağım. Bana önemli görünen ve "fail" dediğim "eyleyen özne" ile toplumsal dünya arasındaki ilişki meselesiyle başlayacağım. Hemen "fail" sözcüğünün kullanımı üzerine bir uyarı: Elbette çok da edebî görünmeyen ve bilimsel bir metinde kullanımı hep tatsız olagelmiş bir sözcük bu, ama muadilleri zımnî felsefelerle ve bir o kadar olumsuz anlamla yüklü. "Fail", bir rolün varlığını kapsayan "aktör" sözcüğüyle çelişir ve ben model-uygulama mantığına gönderme yaptığı için hiçbir zaman rol sözcüğünü kullanmam: Sanki bir partisyon varmış da aktör ezberlediği rolü uyguluyormuş gibi... "Aktör" ve "rol" dediğinizde, koskoca bir tarih ve eylem felsefesi devreye girer. "Özne" sözcüğü ise koca bir bilinç felsefesini işin içine sokar: "Toplumsal öznelerin" kendi eylemlerinin ve toplumsal dünyanın bilgisinin özneleri olduğunu söylemeye ve toplumsal dünyanın bilgisini *tezli* bir bilinç edimi olarak ortaya koymaya sevk eder. "Fail" [*agent*] sözcüğünde, "eylem" sözcüğünün yanı sıra belli bir kişisizlik söz konusudur: Bir "devlet görevlisinden" [*agent de l'État*] bahsettiğimizde, bir başka kişiyle ikame edilebilecek biri gelir aklımıza. Her ne kadar hayal kırıklığına neden olsa da, "fail" sözcüğü sanırım gerçeğe daha uygun bir tarih felsefesine, bir eylem [felsefesine] denk düşüyor.

Öte yandan, toplumsal failler ne öznedirler ne de rolleri oynayan aktördürler diyorum. Peki, ama nedir onlar? Yani Hegel'in ve başlıbaşına bir Hegelci-Marksist geleneğin bahsettiği, eylemlerinin hakikatine malik olmaksızın eyleyen, Her Şey'in bilgisinden mahrum bireylere geri dönmüş olmuyor muyuz bu şekilde? Bir başka deyişle, bu bireyler, kendilerini aşan ve bilmeleri mümkün olmayan nesnel bir anlamın üreticileri midirler? Aslında "habitus" sözcüğü, onların anlam üretme gayesini, anlamlı gayeleri içlerinde barındırdıklarını, fakat eylemlerinin amaçlarını bu şekilde koymadıkları için aslında bu sürecin öznesi olmadıklarını söylemek için vardır. Özünde habitusun temel işlevi –tam da buraya gelmek istiyordum– şu basit gerçeği ortaya koymaktır: Habitus, nesnel yapıların bedenselleşmesinin ürünüdür –geçen sefer şemada belirtmiştim bunu– ve habitusun bedenselleşmiş yapıları, açık

seçik bir uyarlama niyetinin ürünü olmaksızın, toplumsal dünyanın nesnel yapılarına uyarlanmış pratiklerin de üreticisidir. Yani habitus kavramı, belli bir amaca yönelmemiş, ereksiz bir ereklilik paradoksunun farkına varmayı sağlar – ereksiz erekliliği, kesinlikle Kantçı anlamda değil, erek şartı olmayan bir ereklilik paradoksu anlamında kullanıyorum.[28]

Toplumsal failler –ki bu, benim gördüğüm kadarıyla beşeri eylemlerin kendine has özelliğidir– gerek bireysel ereklere göndermeyle ("Daha iyi kazanmak için bunu yaptı", "Onurunu kurtarmak için istifa etti", vb.), gerekse tekil bireyleri aşan ereklere, yani Marksist geleneğin "nesnel anlam" dediği nesnel anlamlandırmalara göndermeyle, ereksel dilde tanımlanabilecek eylemlerde bulunurlar. Habitus, yani nesnel yapıların bedenselleşmesinin, içselleştirilmesinin, özümsenmesinin, ediniminin, nesnel düzenliliklerin ürünü olan bu yatkınlıklar bütünü, bir başka deyişle algı, düşünme ve eylem şemaları olarak –mesela, toplumsal dünyada istatistiki düzenlilikler olarak, olası/olanaksız arasındaki, olanaksız, muhtemel, kesin, şüpheli vb. arasındaki ayrım gibi kendini gösteren her şey–, düzenleyici küçük bir makine gibi işlediğinde ve bir şeyler yarattığında ya da beraberinde getirdiğinde, ürettiği şeyin –içinde işlediği yapılara belli bir noktaya kadar uyarlanmış mantığı içinde olduğundan– kendini uyarladığı şeye uymak için üretildiği hissine kapılırız.

Yani habitus, daha sonra da göstereceğim üzere, ereksellik [*finalité*] yanılsamasının ve sosyal bilimlerde temel yanılsamalardan birinin farkına varmamızı sağladığı için önemli bir kavram. Habitus kavramının iki yanılsamadan uzaklaşmayı sağladığını göstermeye çalışacağım: Bireysel teleoloji [erekbilim] yanılsaması, faydacı ekonominin ve felsefenin merkezinde yer alan öznelci yanılsama ve Hegelci-Marksist geleneğin merkezinde yer alan kolektif teleoloji yanılsaması. Habitus kavramı, aslında büyük ölçüde kendiliğinden uyarlanan, ancak dışsal bir talebe itaat ediyormuş, yani amaçlara uyum sağlamanın peşinde güdümlü bir şekilde işliyormuş gibi görünen, düşünce, algı, eylem, söz vb. üretici bir ilkeye ad veren bir tür "şey"dir. Çok paradoksal olan ve özellikle öznelci teleoloji geleneğinde *homo œconomicus* mantığıyla düşünmeye alışkın kişilerce bugüne kadar yanlış anlaşılmalara maruz kalmış bir örnek vereceğim. Toplumsal uzamın en başarılı uyarlanma biçimlerinden biri, bu uzamda sudaki balık gibi olan ve hedefe ulaşmak için hesap yapma ihtiyacı olmayan insanlarca gerçekleştirilir. Bunun en iyi örneği bir bakıma bu evren için yaratılan ve tümüyle bu evren tarafından yaratıldıkları için başarıya ulaşan insanlardır: Doğumundan itibaren tüm hayatı boyunca içinde nefes aldığı ortamda nefes aldığı için, hesaba kitaba ihtiyaç duymaksı-

28 Kantçı estetikte "ereksiz ereksellik" mefhumu bir formun bir ereğe ya da uzlaşıya bağlı olmaması anlamına gelmektedir (Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1974, s. 133 vd.).

zın eylemlerinde muvaffak olan mirasçı mesela: Bu ona, başarı faydasına ek olarak, fazladan bir kayıtsızlık faydası sağlar.[29] Sanırım bu evrensel bir önermedir: Başarı her zaman kayıtsızlıkla bağdaştırılır, yani çabalıyor gibi görünmeksizin, sanki kendiliğindenmiş gibi, formları yetkin biçimde gerçekleştirmeyle... Bu, sıkça verdiğim bir örnek. Tüm geleneklerde, başarı, oyunun kurallarıyla oynamakla, yani zorluk çekmeksizin oyunun kurallarını yerine getirmekle ilgilidir. Aslında oyunun kuralını anladığımızı göstermek için kurallarla biraz oynayarak da olsa kuralı uygularız; yani hem ona uyduğumuzu hem de onu hafifçe esnetebileceğimizi ama ona uymayı seçtiğimizi göstererek... Eğer günün birinde çok farklı toplumlarda başarı tanımlarının karşılaştırmalı incelemesini yapacak olsak, oldukça ilginç sonuçlara ulaşırdık diye düşünüyorum. Örneğin Yunan *arétè*'sini (ἀρετή) [mükemmellik, erdem] düşünüyorum[30] ya da bizim eğitim sistemimizde, bilgi karşısında özgürlük ile bilgi arasındaki karşıtlığı... Belirttiğim mantıkta kavranabilir bunlar: Mükemmellik, bedenselleşmiş yapılar ile nesneleştirilmiş yapılar arasında öyle kusursuz bir denklik olduğunu söyler ki, toplumsal fail, peşinden hiç koşmadan, hiç ıskalamadan, kendine çekidüzen vermek, ayağa kalkmak ya da tekrar ayaklarının üstünde durmak için kendini zorlamaya dahi ihtiyaç duymadan, sürekli kendi dünyasına uyarlanmış halde bulur kendini. Alın size paradoksal bir örnek daha...

Elbette hesap kitap düşüncesinin çok ötesindeyiz, çünkü işte her zaman kullandığım tabir burada devreye giriyor, "Her şey sanki -miş gibi" oluyor: Kusursuz olabilmesi için hesaplanmış olsaydı bundan daha iyi olamayacaktı; gerçekleşmiş, kusursuz tutum, kusursuz olmanın yollarını hesaplamadığı için kusursuzdur zaten. "Her şey sanki -miş gibi..." tabiri, mekanizme ya da bilince dayanmayan bir felsefenin içinde olduğumuzu hatırlatıyor. Ve incelememden çıkan önermelerden biri de şu: Pratik bilgi teorisi, "her şey sanki -miş gibi..." cümlesinin, insan davranışları üzerine yazabileceğimiz tüm önermelerden önce gelmesini tavsiye ediyor – bu bir anda bilgiyi değiştiriyor, az sonra göreceksiniz: Sanki davranışlar, insanların oynadıkları oyuna göre, simgesel faydanın ya da ekonomik (ya da kültürel, vb.) faydanın maksimizasyonu arayışıyla yönlendiriliyormuş gibidir; istisnalar kaideyi bozmaz, davranışların büyük bir bölümünü, bilinç açısından, bu arayış yönlendirmiyor.

Bu mantıkla, eylem hakkında ne söyleyebiliriz? Elbette –ister tarih, ister sosyoloji, isterse psikoloji vb. olsun– sosyal bilim yapmak, bir tarih fel-

---

29 Bu konuda özellikle bkz. Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris, 1964. [*Vârisler. Öğrenciler ve Kültür*, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2014].

30 Bkz. bu kitapta, 2 Haziran 1982 tarihli ders, s. 109.

sefesi, yani bir eylem felsefesi, toplumsal faillerin onlara bağlı olarak eylemde bulundukları açıklayıcı ya da öngörücü bir teori devreye sokmak demektir. Peki, ne oluyor da toplumsal failler, eylemde bulunmamak yerine eylemde bulunmayı tercih ediyorlar? Bu soru çok önemli, çünkü bu iş kendiliğinden gerçekleşmiyor. Peki, toplumsal failler neden belli bir uzamda eylemde bulunuyorlar da başka uzamlarda bulunmuyorlar? Belli bir uzamda birtakım failleri harekete geçiren şeye karşı neden başka failler kayıtsız kalıyor? Neden, örneğin bir öğretmeni ilgilendiren şeye karşı bir bankacı kayıtsız kalabiliyor? İşte habitus kavramının merkeze oturduğu yer burası. Gündelik hayatta –az önce ve söylediğim şeyin içinde var bu– eylemlerin çok önemli bir bölümü, betimlediğim türde eylemlerdir: Sanki bu eylemler, ulaştıkları hedefler tarafından yönlendiriliyormuş gibi görünür, oysa aslında bu hedefleri hiç belirlemeksizin ulaşılır bunlara.

Daha anlaşılır olmak adına Platon'un bunu çok iyi ifade ettiğini düşündüğüm bir metnine başvurmak istiyorum. Burada yine sadece havalı, kültürlü göründüğü için kaynak veriyor değilim. Platon *orthe doxa*'dan (ὀρθὴ δόξα) bahseder, basitçe "düz inanç" olarak çevrilebilir. Ve aşağı yukarı en başarılı eylemlerin yargılara karşı kanaatler olduğunu, hedefine ulaşan hakikatten mahrumiyet olduğunu söyler – Husserl bunu felsefenin her zaman hor gördüğü şey olarak tanımlar; *doxa*'nın bir *anti-episteme*, *episteme*'den mahrum kalma olduğunu dile getirir: "İşte devlet adamları, onun aracılığıyla, *orthe doxa*'yla siteleri kolaylıkla yönetebiliyorlar. Bilim karşısında, peygamberleri ya da kâhinleri hiçbir şekilde birbirinden ayırmıyorlardı, çünkü bunlar konuştuklarında, aslında hiçbir şey bilmeden genelde gerçeği söylüyorlardı."[31] Başka bir deyişle, nasıl oluyor da hakikatin bilinmesi eylemin ilkesi değilken, hakikatle temas edebiliyor, tesadüf tarafından terbiye edilebiliyoruz?

Belki sizlere metafizik yapıyormuşum gibi gelebilir, ancak bana göre bu, sosyal bilimlerin temel sorunlarından biri. Benim habitus dediğim şey –"pratik duyu" da diyebiliriz pekâlâ– *tezli* kipte, daha bu düzenlilikleri oluşturmaksızın, davranışların bu düzenliliklere uymalarını, sanki bu düzenliliklere istinaden üretilmişler gibi bu düzenliliklere yüklenmiş olmalarını sağlıyor. Bu şekilde tanımlanan eylem –bir kez daha tekrarlayacağım, çünkü anlaşılması için önemli olduğunu düşünüyorum– ne *stimuli*'lere mekanik bir tepki, ne nedenler tarafından doğrudan belirlenimin bir ürünü, ne de bilinçli bir

31 "Doğru [*droite*] kanaat ne bilimden aşağıdır ne de eylemlerimizle ilgili olarak daha az faydalıdır ve hakiki [*vraie*] bir kanaati olan bir adam, elinde bilimi olan adama kesinlikle onu vermez. [...] En nihayetinde, her ne kadar burada insanları dürüst kılan ve devlete faydalı yapan şeyin sadece bilim olmadığı doğru olsa da, aynı zamanda da doğru kanaattir, öte yandan ne sadece biri ne de öteki, ne bilim ne doğru kanaat Tanrı vergisidir, sonradan kazanılan bir şeydir..., ama belki sen ilkinin ya da ikincisinin bize doğal olarak verildiğini sanıyorsun." (Platon, *Protagoras-Ménon*, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, 98c ve 98d, s. 371-372).

tasarı ya da rasyonel bir planın esin kaynağı olduğu bir praksistir. Tesis edilmiş bir amaca göre yön bulmaz, örneğin "çıkarların maksimizasyonu"ndan bahsedildiğindeki gibi hesaplı değildir; pratik duyunun eylemi, gündelik yaşantının gündelik düzeni içindedir. Aşağı yukarı Leibniz'in dediği gibi, "eylemlerimizin dörtte üçünde otomatlarız."[32] Eylemlerimizin dörtte üçünde, failler [*agents*] ile *agenda* (yapılacak şeyler) ya da *dicenda* (söylenecek şeyler) arasında, bedenselleşmiş olan tarih, yani bedenselleşmiş yapılarla nesnel yapılar arasında bir tür örtüşme vardır (bence bu *orthe doxa*'nın ifade etmeye çalıştığı şey: "hakikatin" içine düşüyoruz).

Şu anda yapmaya çalıştığım şeyin büyük ölçüde bu düzlemde olduğunu gösterebiliriz: Yaptığım şeyin koca, ciddi bir bölümü –yaptığım şeyin analizini yaptığım için, daha ziyade mantık yürütebiliriz– burada sizler olmaksızın, içinde bulunduğumuz uzam olmaksızın vb. hiçbir şey ifade etmiyor aslında. Burada şu anda yapılmakta olan şeyin, burada olan şeyin, nasıl denir, meydana gelen şeyin, olayın büyük bir bölümü, bir dizi şeyin, koca bir tarihin yatırımı olan bir dizi kurum arasındaki karşılaşmadır: Collège de France'ın tarihinin, her birimizin kişisel tarihinin, çok da fazla eski kuşaklara gitmeksizin anlayabileceğimiz bir habitusun oluşumu... (Bu, utandığım için sansürlediğim o analizlerim arasında yer alıyor: Anlatmakta olduğum şeyin içinde bizzat benim de olduğumu hiç aklımdan çıkarmadığımı göstermek istiyorum sizlere ve aynı zamanda, bizzat kendimi de nesne olarak almamdan kaynaklanan rahatsızlıkla burada kestim.) Burada olan biteni anlamak için daha da geri gitmek lazım ve bunun sonu yok; tıpkı geçen günkü çekiç misali. Kurumu anlamak lazım ve hem kolektif hem de bireysel olan bu konuşmaları anlamak için, konuşmanın içinde yapıldığı koşulları anlamak gerekiyor (mikrofonlar, salon, masa, bardaklar, gelenek: Bardakla su içiyorsunuz çünkü konuşmacı su içmek durumundadır vb.). Sonuç olarak aradan sızan az miktarda bilinçli niyet, işleyen uçsuz bucaksız bir birikim içinde belirlenmiş durumda. İşte bu, uçsuz bucaksız rastlantı, bu uçsuz bucaksız nesnel tesadüf –Althusserci değil Pascalcı anlamda–[33] aygıtı oluştu-

32 "Algılarının birbirini izleyişi bellek ilkesiyle gerçekleştiği ölçüde insanlar hayvanlar gibi hareket etmektedirler; teorisiz basit bir pratikleri olan ampirik tabiplere benzerler ve bizler de eylemlerimizin dörtte üçünde salt ampiriğizdir. Örneğin, bir sonraki günü beklediğimizde, ampirik olarak hareket ederiz, çünkü bu o güne kadar hep böyle olagelmiştir. Sadece gökbilimci bunu aklıyla muhakeme eder." (Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie* [1714], § 28, G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique et monadologie*, Vrin, Paris, 1974, s. 51).

33 "La raison des effets" başlıklı fragmanda "aygıt" sözcüğünün kullanımına yapılan gönderme: "Hâkimlerimiz bu sırrı çok iyi çözdüler. Kırmızı elbiseleri, sıkı sıkı sarındıkları kürkleri, hüküm verdikleri adalet sarayları, zambakları, tüm bu yüce aygıt son derece gerekliydi, eğer ki doktorların cübbeleri ve de katırları ve de doktorların kare boneleri ve dört bir yanı bol ve rahat elbiseleri olmasaydı, bu denli orijinal bir cep saatine dayanamayacak bunca insanı kazıklayamazlardı. Eğer gerçek adalete sahip olsalardı ve eğer doktorlar gerçekten iyileştirme zanaatine sahip olsalardı, zaten kare bone takmazlardı. Bu ilimlerin pirleri kendiliklerinden saygıdeğer olurlardı,

ran her şey temelinde, bir avuç bilinçli niyet, iki özne arasındaki konuşmalarda devreye giriyor.

Az önce söylediğim, size sosyoloji pratiğinden çok uzak gibi görünebilecek şeye çok kısa geri dönmek istiyorum. Aslında, onca işlev arasında bu tür analizlerin işlevlerinden birinin, kişinin kendi toplumsal pratiği ve başkalarının toplumsal pratiği üzerinde bir tür etik denetim olanağı sağlaması olabilir diye düşünüyorum. Bilim pratiği açısından bu, ilave, ikincil bir kazançtır, ancak hazır yeri gelmişken söyleyeyim: Durkheimcı ataların yaptıkları gibi bir ahlâk bilimi kurmak değil derdimiz [...], eğer ki toplumsal koşullarda tamamına erdirebilseydik, yapmış olduğumuz türde bir alıştırmanın etik bir işlevi olurdu ("etik" diyorum çünkü "politik" deseydim büyük laf etmiş olurdum). Bu etik işlev önemlidir çünkü "toplumsal özneler" aslında ne kadar nadiren özne konumunda olduklarını ve –Husserlci anlamda ve Lacancı anlamı[34] da içine alacak şekilde– dünyanın onlar aracılığıyla "konuşuyor" olduğunu bilselerdi, özne sıfatını daha çok hak ederlerdi. Aslında "toplumsal olan konuşuyor" diye koca bir laf kalabalığı söz konusu ve bir nebze de olsa "ben konuşuyorum" diyebilmek için, burada sizlerle benim aramda olan şeyin bir kurum olduğunu bilmek gerekiyor. Elbette eğer sözcüler sözü taşıdıklarını biliyor olsalardı, doksik olana geri dönmek politik olarak çok faydalı olabilirdi –tabii burada ayrıntılandırabileceğim ve ayrıntılandıracağım bir yığın konu var–, ki bu sosyal bilimler söz konusu olduğunda çok çok önemli ve hayati bir şey olabilir. Elbette, sosyal bilimlerde yazmak için, son derece çetrefilli sorunlar yaratıyor bu durum.

Şimdi, geçen gün bana sorulan bir soruya cevap vermek istiyorum: "Eğer pratik bir bilgiyi kavramak için öncelikle bilimsel bilgiyi kavramak gerekiyorsa, bu durumda sonsuz bir regresyondan nasıl kurtuluyorsunuz? Pratik bilgiyi kavramak için bilimsel bilgiyi kavramaya çalışan bilgiyi kavramak gerekiyor ve bu böyle uzayıp gidiyor." Bu soruyu bana soran kişi, beni çok iyi anlamıştı ve anlatacağım zorlukları da öncelemişti aslında. Pratik bilginin ilkelerinin ortaya çıkarılması işinin, bilimsel öznenin elindeki bilgi cephaneliğini dahil ederek, bilimsel öznenin nesnesi hakkında sahip olacağı bilgiyi artırmak için bir bakıma yeniden işleyeceği döngüden nasıl çıkabileceğimizi pratikte burada görüyoruz. Edinilen bilgiler her an bilgiye dahil edilecek, bu tabii ki dairesel olacak, ama bu daire kesinlikle fasit daire olmayacaktır: Her an, bilim insanının nesnesi hakkında elde edebileceği bilgi ve bu nesnenin

ama zaten ilimleri hayali olduğu için, ilgili oldukları insanların hayal güçlerine çarpan ve bu şekilde de saygınlık elde ettikleri bu beyhude araçları kullanmak zorundalar." (*Pensées*, éd. Lafuma, 44 [82]). Ayrıca bkz. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, s. 242-243..

34 Bkz. E. Husserl, "Cinquième méditation", *Méditations cartésiennes*. Lacancı ifade üzerine ("Konuşuyor, duymayı bilmeyenlere bile konuşuyor", bkz. Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant, Le Séminaire, XVIII*, Seuil, Paris, 2007 (1970-1971).

bir parçası olan gerçekliği bilme biçimi, araştırmacının kendi nesnesinin bilimsel bilgisine dahil olacak ve araştırmacının nesneyi bilme biçimini iyileştirecektir. Bunu hemen örneklendireyim: Bu bilimsel özne eski usul bir aşkın *ego* mudur? Bilimsel özne sıradan bir öznede, yani bilimsel alanın biyolojik bir reenkarnasyonunda tekrar vücut bulabilir (şu anda, örneğin, olabildiğince sosyal bilimlerin birikiminin ifadesiyim), ancak bir bilim ne kadar ilerlemişse, bu özne, konuşuyor gibi görünen sıradan öznenin egosuna o kadar aşkındır. Başka bir deyişle, şu anda konuşmakta olan kişi, basit bir habitus, toplumsal bir güzergâh ya da uzamda bir konum değil –ki umuyorum öyledir– bilimsel alan, yani onun rakipleri, mücadeleleri, tarihi, birikimleri, tarihsel çatışmaları ve bu çatışmalarda kazanılan her şeydir. Bunu bilmek, evet egosantrizmin sapmalarına bağlı kimi hataların kontrolünde yardımcı olabilir ama bu bilgi öznesinin bilgisini de ilerletebilir diye düşünüyorum. Bir şekilde, pratik bilgiyi bilmek, kendini olduğu şeyden söküp çıkarmak zorunda olan bilen özneyi daha iyi tanımanın olanaklarını kendine vermektir: Normalde pratik bir bilgi temelinde yaşayan ve bireysel habitus ve çıkarları aşan kolektif bir özne gibi işleme eğilimi gösteren, bir uzama işbölümü mantığıyla dahil olmuş olandır. Diyeceksiniz ki Hegel'e ve devlete çıkıyor ucu yine... Benim bilimsel alanım Hegelci devletin reenkarnasyonu değil mi? Kendi kendime sorduğum bir soru bu, konuyu burada bırakıyorum.

# 2 Kasım 1982

**Konumlar ve yatkınlıklar – Tarihin iki hali – Oyun duyusu – Pratik bilgi – Oyuna yatırım yapmak ve *illusio* – Hane içi libidonun duygusal aktarımları ve konformizm – Ekonomi söyleminin eleştirisi – Ekonomi pratiklerinin ekonomik koşulları**

Sosyoloğun statüsü meselesini açıklamaya çalışmıştım, belki unutmuşsunuzdur ama aslında bugün doğrudan cevap vermeyeceğim bir soruyla bitirmiştim: Bilim insanının pratikle ilişkisinin bilimi, betimlemeye çalıştığım şekliyle Hegelci niyetlerin yeni bir biçimine çıkmıyor mu sonunda? Hemen önemli gördüğüm iki farklılığı belirteyim (ve sanırım başka farklılıklar da var). Öncelikle, bir kez bu şekliyle kurulduktan sonra, tanımlamış olduğum haliyle bilimsel özne ile [bilimsel olmayan gündelik davranışında] pratik fail arasındaki ayrım, pratik bir fail olarak bilim insanına, ister istemez betimlediği toplumsal dünyada kaldığını, bu nedenle mutlak bir konum bulunmadığını ve mutlak bir konumun peşine düşmenin de boşuna olduğunu hatırlatır. Bunun sosyal bilimin sabit bir eğilimi olduğunu düşündüğüm için vurguluyorum, ki kuşkusuz Hegel bu eğilimin başlatıcısı olmuştur. Sosyologlar her çağda toplumsal dünyanın kendini tüm hakikatiyle sunacağı ayrıcalıklı yeri aramışlardır – bürokrasiden sonra proletarya, ardından yeni işçi sınıfları, sonra öğrenciler, vb.[1] bunlar arasında yer almıştır. Burada sosyolojik olarak açıklanabilen ama buna karşılık sosyolojik temelleri olmayan temel bir yanılsama söz konusudur. Bence geçen sefer sizlere önerdiğim düşünüm, başka birçok şeyin yanı sıra, toplumsal dünya düşüncesinin ayrıcalıklı yerini sürekli sil baştan arama işinin boşuna olduğunu ispatlıyor.

---

1 Önceki derste Hegel'de bürokrasiyle, daha sonra Marx'ta proletaryayla özdeşleştirilen "evrensel sınıf" hakkındaki bölüme bakınız. 1960'lı yıllarda, yazarlar "yeni bir işçi sınıfının" oluşumundan bahsederler (örneğin, Serge Mallet, *La Nouvelle Classe ouvrière*, Seuil, Paris, 1963) ve 1970'li yıllarda ise örneğin öğrenci ve çevre hareketleri ya da feminist hareketler, önemli toplumsal yönelimlerin belirlenmesinde daha önceleri "işçi sınıfı" tarafından üstlenilen role benzer bir rol oynayacak "yeni toplumsal hareketler"in ortaya çıkabileceği hipotezinde Alain Touraine'e esin kaynağı olmuştur.

İkinci ayrım: Bitirirken hızlıca tanımladığım şekliyle bilimsel özne ne bireysel bir özne ne de kolektif bir özne, toplumsal olarak tesis edilmiş habituslar ile toplumsal dünya üzerine meşru [söylemin] üretimi için girişilen rekabetin alanı arasındaki şu bir nevi garip karşılaşmadır. Yani bir anlamda öyle büyük tarihsel kararsızlıklara maruz kalmış bir kolektif faildir ki, hemen olmasa da belli bir vadede, kaçınılmaz olarak toplumsal dünyanın mutlak hâkimiyetine götürecek bir kaderi ona yükleyemeyiz. Eğer bilimsel özne bilimsel bir alan ise, bu durumda sosyolojinin tüm birikiminin kaderi bir askerî darbenin ya da bir devrimin, solun ya da sağın elindedir ve bugün açıklamaya çalışacağım üzere, tarihin erekselci felsefelerini sorgulamak zorundayız demektir.

Bana, toplumsal dünyayla kurulan bilimsel ilişkisi ile pratik ilişkilenme arasındaki fark gibi görünen şeyi hızlıca belirttikten sonra da tasarladığım şekliyle habitus teorisi ile eylemin iki temsil biçimini –bireyselci ereksel teleoloji ile kolektif teleolojiyi– karşılaştırmak için, şimdi pratiğin mantığının ve pratik dünyayla olan pratik ilişkilerin en tipik özelliklerinin bütünü gibi görünen şeyi incelemek istiyorum.

## Konumlar ve yatkınlıklar

Geçen sefer, *orthe doxa*, pratik bir duyu ile nesnel yapılara nesnel olarak kazınmış bir duyu arasındaki neredeyse tesadüfi karşılaşma olarak "doğru eylem" [*action juste*] için önerdiğim incelemeyle ilgili olarak, başarılı, yani belli bir toplumsal alanın nesnel yasalarınca gerçekten onaylanmış toplumsal bir eylemin, deyim yerindeyse biri bedenlerde, diğeri şeylerde ya da nesnelerde olmak üzere, tarihin iki tür vücut bulması arasındaki rastlantının bir ürünü olduğunu belirtmiştim.[2] Örnek olarak ise aletlerle ilişkiyi, bir müzik enstrümanıyla ilişkiyi alıyordum, ki bu sadece anekdot olarak hatırlattığım eski bir analizdir: Enstrümanı çalan kişi, enstrüman için yaratıldığı için, enstrüman da onun için yaratılmış gibi görünür. Örneğin virtüöz tutumunun ürettiği ereklilik yanılsaması –Hegel'in eyleyen özne ile bedeni arasında, bedeniyle doğrudan bir sihirli eylem ilişkisi kuran virtüöz üzerine muhteşem bir analizi vardır–,[3] bu sihirli ilişki, önceden kurulmuş bir harmoninin (bi-

2 Bu konuda bkz. Pierre Bourdieu, "Le mot saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée", *Actes de la recherche en science sociales*, sayı 32-33, 1980, s. 3-14.

3 "Ses özellikleri itibariyle enstrümanlar genelde ruhun mahrem ifadesinden uzaktırlar, dışarıdadırlar, ölüdürler; oysa müzik, içsel bir hareket ve faaliyettir. Ancak enstrümanın dışsallığı ortadan kaybolduğunda ve içsel müzik dış gerçeklik aracılığıyla tamamen açığa çıktığında, bu virtüözlük, özünde dışsal bir nesneden öte bir şey olmayan enstrümanı sanatçının ruhuyla kusursuz bir uyum içinde işleyen bir uzuv haline getirir." (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, cilt 3, Flammarion, Paris, 1979, s. 393-394.)

yolojik türde örneğin) sonucu olarak değil de toplumsallaşmış beden ile toplumsal olarak tesis edilmiş nesneler arasındaki karşılaşmanın bir sonucuymuş gibi göründüğü anda bozulur. İşte tam da toplumsallaşmış bir beden, bizzat kendisini de yapılandıran yapılarca yapılandırılmış nesnelerle karşılaştığında, tutumlara ereklilik görünümü kazandıran, doğrudan bir uyumlanma ortaya çıkar.

Analizden, görünüşte felsefi gibi duran şeyi çekip çıkarmak için (sözcüğü kötü anlamda algılayacak olanları düşünerek söylüyorum) kısa zaman önce yapmış olduğum farklı araştırmalardan bir örnek verebilirim. İşverenlerinki, piskoposlarınki ya da profesörlerinki gibi bir toplumsal uzam üzerine çalıştığınızda, çok ilginç bir olgunun farkına varıyorsunuz: Bir tarafta, bireylerin biyolojik varlıklarına bağlı özelliklerle –duruma göre yaş, cinsiyet, toplumsal köken, coğrafi köken, eğitim unvanları, vb. ile– ayırt edilen toplumsal faillerin uzamı, yani kişilere, biyolojik bireylere ilişkin özelliklerden hareketle kurduğunuz bir uzam ile diğer tarafta, konumlara [pozisyonlara] ilişkin özelliklerden hareketle kurduğunuz alan arasında –yani işverenlik durumunda çalışan sayısı, sermaye, vb. ile ayırt edilen şirketler, profesörler vakasında disiplin, kurum, kurumun tarihi vb., piskoposlar vakasında ise psikoposun özellikleri, rahibe sayısı, belli bir piskoposluk bölgesine bağlı özel kurumların sayısı vb.– bir mütekabiliyet söz konusudur. Bu iki uzamı ayrı ayrı inşa ettiğimizde (bu ilişkilendirmeyi yapmayı sağlayan mutfak işinin ayrıntılarına girmiyorum), konumlar uzamı ile yatkınlıklar uzamı arasında bir bağlantı olduğunu gözlemliyoruz. Sanki konumlar, onları en iyi işgal edebilecek bireyleri seçmiş gibi ya da tam tersi, en sık karşılaşılan ve –meslek jargonunun dile getirdiği söyleme denk düşer bu– sanki bireyler yatkınlıklarını, uğraşlarını, zevklerini, yetilerini, vb. en iyi ifade etmelerini sağlayacak konumları seçmişler gibidir. Uzun lafın kısası, aslında biraz düşündüğünüzde, birbirinden çok farklı iki özellikler uzamı arasında bir tür yapısal homoloji vardır: Örneğin bir tarafta büyüklüğü, çalıştırılan personel sayısı ya da sahip olunan sermayenin yapısı gibi şirket özellikleri varken, diğer tarafta işverenin "Polytechnique" mezunu olması ya da olmaması, ENA'dan ya da mali teftişten geçmiş olması vb. gibi özellikleri bulunur.

Birbirinden bu kadar farklı özelliklerle inşa edilen bu iki uzam, ufak ama önemli sapmalarla yapısal olarak homolog olabilirler: Homoloji tespiti, sapma, dengesizlik durumunu anlamlı kılar –alan kavramını inceleyeceğim zaman bu konulara geri döneceğim– ve insanları dengesiz biçimde konumlandıran, konumlarla yatkınlıklar arasındaki uyumsuzluk ilişkisi, genelde inovasyonun ilkesidir. Uyumsuzluk durumunda, konum ile onu işgal edenin yatkınlıkları arasında, kazananın kim olacağını hiç kestiremediğimiz bir tür mücadele vardır – yine çok antropomorfik bir tanım bu, toplumsal dünyanın

tanımlanmasındaki zorluk burada yatar: Ya yatkınlıklar galip gelir ve mevki, onu işgal edenin yatkınlıklarına bağlı olarak yeniden düzenlenir ya da konumlar yatkınlığa üstün gelir ve onu işgal edenin yatkınlıklarını dönüştürür. Hazır bu konuya girmişken şuna değinmem lazım: Bu mücadelenin sonucunun, bizzat konumlara ve yatkınlıklara bağlı olduğu açıktır ve kesin bir bilim, yatkınlıklara üstün gelip onları dönüştürebilecek konumların özelliklerini bilmek zorundadır. Özetle, toplumsal bir uzamda katı konumlar ve esnek konumlar vardır ve bir öğretmenin konumu, özel eğitmenin konumundan daha katıdır. Uygun olmayan yatkınlıkları katı bir konuma taşımaya çalışan insanların konum tarafından alt edilme, konumdan daha zayıf kalma ihtimalleri daha yüksek olacakken, esnek bir konuma daha ayrıksı ve uyumsuz yatkınlıkları taşıyan insanların, konumu kendi yatkınlıklarına uygun olarak şekillendirme şansları daha fazla olacaktır. Bu, başka birçok şeyin yanı sıra, bazı yatkınlıkları olan insanların daha katı bir konumdan ziyade daha esnek bir konuma neden yöneldiklerini açıklamaktadır.[4]

Bilimsel söylem tarafından genelde görmezden gelinen ve aslında başlı başına birkaç dersi hak eden bu olguyu sadece hatırlatmak istiyorum. Varsayalım ki bir devlet memuru, masasının ardında, durumundan pek hoşnut biçimde, otoriter bir eylemde bulunuyor olsun. Bu durumda, bu saldırgan eğilimin, mevkiye bağlı bir tutum olup olmadığını ya da konumu işgal eden failin yatkınlıklarına bağlı olup olmadığını sorarız kendimize; ama genellikle bu yanlış bir sorgulamadır: Önemli olan neyin konumdan neyin yatkınlıktan kaynaklandığını bulmak değil, böylesi bir yatkınlığın nasıl olup da bu konumda bulunduğudur. Yani konumlar uzamı ile yatkınlıklar uzamı ve farklı konumlarda farklı yatkınlıkları yöneten güzergâhları açıklamak söz konusudur. Umuyorum sözcük oyunları yaptığımı düşünmüyorsunuzdur: Bunlar gerçekte olan şeyler ve umarım her biriniz bu incelemelere uygun ufak örnekleri ve ampirik görüntüleri kafanızda canlandırıyorsunuzdur. Bence bu inceleme toplumsal dünyanın önemli bir özelliğine dikkat çekiyor. Crozier tarafından sıklıkla betimlenen, ifade koşullarını yalnızca konumda buldukları için ifade edilebilen yatkınlıkları açıkça dile getirmek için işgal ettiği konuma bağlı özellikleri istismar eden alt kademe, sert bir memur, konum etkisi/yatkınlık etkisi seçeneğine meydan okumaktadır.[5] Oysa genellikle kimi konumlarda gözlemlenen baskıcı, sert türde eylemler, bu konumları işgal eden kişilerin küçük burjuva yatkınlıklarına bağlanır; memur "sert"tir çünkü bir küçük burjuva olarak kendisine de hep sert davranılmıştır, ya da de-

4 Bu konularda, bkz. Özellikle P. Bourdieu, *La Distinction*, özellikle 5. başlıktaki "yeni meslekler", "La bonne volonté culturelle" [Kültürel iyi niyet].

5 Örneğin bkz. Michel Crozier, *Le Phénomène bureaucratique*, Seuil, Paris, 1971 [1963]; özellikle "bürokratik kişilik" ile ilgili pasaj, s. 243-256.

nir ki, bu eylemler alt kademe bürokrasi mantığının vb. ayrılmaz bir parçasıdır. Benim bakış açıma göre kesin bir tanım, yatkınlıklar ile konumlar, yani iki sistem ve bunların özel bir vakada karşı karşıya gelişi arasındaki mütekabiliyeti ya da uyuşmazlığı dikkate almalıdır. Biraz daha açık olmak adına, bir başka örnek almak istiyorum: '68 Mayısı'ndan sonra, belli konumlarda görmeye alışkın olduğumuz habituslarla uyumsuz habituslar sergileyen insanların ortaya çıktığını gördük. Mesela otobüs ya da metro denetçileri, o tarihe kadar saçı sakalı düzgün, tıraşlı, eskiden tanımlanan kurallarla o işe uyum sağlamış, sert, yani otoriter, denetleyici, denetlenen vb. küçük burjuvalar iken, bir önceki dönemde belli bir entelektüeller kategorisinde rastlanan bir habitusun dış görünümlerine sahip, bir nevi daha esnek, daha serbest bir habitusun –mesela sakallı otobüs ya da metro denetçileri– mevki ile belli bir ayrışmasının ortaya çıkmaya başladığını gördük. İşte bir bakıma yatkınlıklar ile konumlar arasındaki mücadelenin –elbette bu, sakallı yeni denetçi ile onun, düzgün tıraşlı biri tarafından işgal edilmesi beklenen konumu arasında kafa kafaya bir mücadele değildir–, tüm yapıyı, tüm bir konumlar uzamını değiştirdiği bir uyumsuzluk vakası: Düzene geri dönülmesi çağrıları çevredeki herkesten gelecektir, çünkü eğer konumuyla mücadelesinde söz konusu birey kendi yatkınlıklarını dayatmayı başaracak olursa tüm uzam değişecektir. Konum [*position*] –ki tanım itibariyle sözcük [*situs*] bunu ifade ediyor zaten– ilişkiseldir; konumunu değiştirmeyi başaran kişi tüm alanı değiştirebilir. Ve genellikle uzamda herhangi bir sarsıntı olmaması için özellikle çabalayan insanlar vardır.

Şimdi ne demek istediğimi biraz daha iyi anlamış olabileceğinizi düşüyorum. İşlev [*fonction*] mi kurumu doğuruyor, yoksa kurum mu işlevi doğuruyor diye sormamızın fazla bir anlamı olmaksızın, konum ile yatkınlıklar arasındaki bu tür bir rastlantıdan *orthe doxa* türünde bir eylem ortaya çıkıyor; bu arada sanırım "rastlantı", seçilebilecek en iyi sözcüklerden biri. Bir bakıma failler, olduğu haliyle nesnel, bilinçli olarak tesis edilmemiş olan bu eylemin içinde kendilerini bulacaklardır, ki bunun da özne meselesi üzerinde somut etkileri vardır – özünde erekler sorusunu ya da eylemin anlamı sorusunu sorduğumuzda hep aklımızda olan meseledir bu. İkili gruplar halinde motosikletle gezen gençleri durdurmak gibi bir eylem örneğin, jandarmanın ya da polis memurunun görevidir ama eğer jandarma "rolüne mesafeli" dursa, bu eylem gerçekleştirilemeyecektir. Bu kavramı, bazı konumları, role mesafelenme gerektirmeleriyle nitelendiren Goffman'dan alıyorum.[6] Önemli olan, bu role mesafelenme gerekliliğinin, toplumsal konumla oran-

6 Erving Goffman, "Role distance", *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, The Bobs-Merrill Company, Indianapolis, 1961, s. 85-132. (115-131 sayfalar arası "La distance au rôle en salle d'opération", *Actes de recherche en science sociales*, sayı 143, 2002, s. 80-87.)

tılı olarak artıyor olmasıdır: Konumlar hiyerarşisinde ne kadar yukarılara çıkarsak –ki bu aşağı yukarı bütün alanlar için doğrudur– konumun tanımı, o konumu işgal edenlerin söz konusu konum karşısında bir o kadar mesafeye, özgürlüğe sahip olmalarını içerir. Geçen sefer size bu kusursuzluk tanımını, oyunu kurallarına uygun olarak oynamak sanatı olarak andığımı hatırlatmak isterim. Hangisi olursa olsun fark etmez, bir sistemde, ne kadar yukarıda olunursa, konuma mesafeli olmak, gerçekleşimin bir parçası haline gelir. Bir jandarma için, role mesafelenme fazla değildir ve onun bulunduğu konumun yatkınlıklarına sahip olması, yani eğer yaptırım uygulayacaksa sert olması önemlidir. (Analizi daha fazla uzatmıyorum, yoksa deneyimi çok fazla karmaşıklaştıran ya da fazla basite indirgeyen şeyler söyleyeceğim...)

Bir şekilde, toplumsal failler sert diyebileceğimiz bir eylemde bulunduklarında, gerçekleştirdiklerinde, bunun öznesi kimdir diye sormanın fazla bir anlamı yoktur. Önerdiğim eylem teorisi, bu eylemin öznesinin ne biyolojik olarak tanımlanan bireyde, ne onun yatkınlıklar sisteminde, ne de –örneğin görev tanımı öneren psikologların aşıladıkları üzere– tanımlanmış konumda olduğu anlamına gelir; o, konumlar uzamı ile –çünkü *per definitionem* bir konumu, konumlar uzamında konumundan başka şekilde tanımlayamam– ve habituslar uzamı arasındaki çok karmaşık ilişkidedir. Bu iki uzamın birbiriyle örtüşmesindedir. Elbette –bugün açmak istediğim konulardan biri bu– bütün dil, özne mantığında konuşmak için kurulduğu için, bu tür bir eylemi tanımlamak oldukça zor: Çünkü özne-tümleç-yüklem vardır, çünkü "Cezayı veren jandarma" demek işin kolayıdır; aksi takdirde ceza, konumlar uzamı ile yatkınlıklar uzamının karşılaşmasının bir sonucudur demek son derece karmaşık ve hayal kırıklığı yaratıcı olurdu ve bu bizim kolayca tanımlayıverme ihtiyacımızı zora sokardı.

## Tarihin iki hali

Bugün ortaya koymaya çalıştığım sorun, sosyolojinin doğuşundan itibaren sorgulanmıştır ve her yeni sorgulamada alelacele bir cevap getiriliverdiği için bana kalırsa üstü hep örtük kalmıştır. Mesela Jakobsoncu, Lévi-Straussçu dönemde bu soruya bilinçdışı kavramıyla cevap getirildi (Freud'un bilinçdışı değil buradaki – bu konuda sizi Lévi-Strauss'un Jakobson ya da Saussure okumasına yönlendiriyorum).[7] Ben cevabın "bilinçdışı" olmadığını düşünü-

7 "Bilinçdışı, her birimizin eşsiz biri olmasına neden olan bireysel özelliklerin sığınağı, özgül bir tarihin haznesi değil artık. Bir işlev olarak tanımlanmamıza neden olan bir terime indirgeniyor: Şüphesiz sadece insana özgü olan ancak tüm insanlarda aynı kurallara göre işleyen, aslında dönüp dolaşıp yolu bu kurallar bütününe varan simgesel bir işlev. [...] Bilinçdışı her daim boştur; ya da daha net bir ifadeyle, midenin, ondan geçen besinlere yabancı olması kadar yabancıdır imgelere. Özel bir işlevi olan bir organ olarak, dışarıdan gelen ve kendisiyle eklemlenmeyen unsur-

yorum: Elbette insanların davranışlarının büyük bölümü kaynağını bilincin dışında, özne gibi bir şeyin dışında bulur ancak nesnel yapılar (yani tarihin bir hali) ile bedenselleşmiş yapılar (yani tarihin diğer bir hali) arasındaki bir ilişkide meydana gelir. En nihayetinde her tarihsel eylem –belki yine burada "ürün" sözcüğü çok iyi bir seçim olmayacak ama– tarihin iki halinin eklemlenmesinin ürünüdür: Nesnel haldeki tarihin, yani araçlarda, belgelerde, ritüellerde, teorilerde, örflerde, geleneklerde, konuşma biçimlerinde, giyinme biçimlerinde vb. birikmiş olan tarihin ve de bedenselleşmiş haldeki tarihin ürünüdür. Sonuçta andığım ancak fazla derinleştirmeyeceğim bu ilişkinin paradigması, bir habitus ile bir habitat arasındaki ya da bir habitus ile bir yaşam biçimi (alışkanlık, *habit*) arasındaki ilişkidir.

Bilinçdışı bir şekilde dahi olsa, elde ettiğimiz özne ve nesnenin teorisi yerine, yani Kartezyen türde bir teorinin yerine, paradigması habitus ile yaşam biçimi [*habit*] arasındaki ilişki olan, aracısı ise beğeni olan bir teoriyi koymaya çalışmak gerekiyor. Önceden kurulmuş bir uyum ilişkisi gibi görünebilecek bu ilişki türüyle ilgili olarak *Ayrım*'da ele aldığım iki analize bakabilirsiniz: Her habitus, habitus tarafından yaşam biçimi olarak kurulduğu için var olan bir yaşam biçimi içinde ifade bulur. Bu analizi daha fazla uzatmıyorum, biraz uzun... Panofsky'den biraz daha ilginç, biraz daha basit bir örnek alabilirim. Doğru bulduğum analizlerdeki zorluk, aslında onları çok hızlı anlıyor olmamızda yattığı için, bu örnek daha çarpıcı olabilir. İşte bu nedenle konuyu biraz ağırdan alıyorum; bulmaya çalıştığımız şeyin zorluğunu hissetmeye başladığımız için, tıpkı müzisyenlerin yaptıkları gibi merakla bekletiyorum sizi. Aslında benim amacım, söylenecek şeyi daha önemli göstermek değil, kolay olmadığını hissettirmek. Panofsky, *Essais d'iconologie* adlı kitabında selam vermek için anlamsız bir şekilde şapkasını hafif havaya kaldırma eyleminin –ki bunun toplumsal olarak farklılaştığı bir yığın başka biçim de vardır– şövalyelerin başlıklarını hafifçe kaldırarak barışçıl niyetleri olduğunu gösterdikleri bir Ortaçağ geleneğine göndermede bulunduğunu hatırlatır: Bu, savaşılmayacağının bir tür göstergesi olmuştur.[8] Alın size bence oldukça çarpıcı bir örnek; oysa yaşam biçiminden [bahsettiğimde] ne kolay anlayıveriyoruz değil mi! Bir yaşam biçimini ayırt etmenin zor olmasının nedeni, yaşam biçiminin bizzat kendisinin bir yaşam biçimleri uzamında yer almasıdır; tıpkı bir fonemin, fonemler uzamında kendini göstermesi gibi. Bir yaşam biçimi de yaşam biçimleri uzamında kendini gösterir ya da yaşam biçiminin

---

lara, kendi gerçekliğini tüketen yapısal kurallar dayatmakla yetinir: İtkiler, duygular, temsiller, anılar..." (Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Revue d'histoire des religions*, sayı 135, 1949, s. 25-26; *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974 [1958], s. 224'te yeniden yayımlanmıştır.)

8 Erwin Panofsky, *Essais d'iconologie*, Gallimard, Paris, 1967 [1939], s. 15.

bizzat kendisi, diğer yaşam biçimleri gibi koskoca bir tarihin ürünüdür. Sonuç olarak onu ayırt etmek, başlı başına koca bir tarihin karmaşık yapısında bir seçim yapmak anlamına gelir.

Selamlama örneğinde, *t* anında geçekleştirdiğim ve görünürde anlamsız bu eylem, yeniden yaşamaya başlayan çökelti halindeki koca bir tarihi yeniden harekete geçirir. Tabii ki bu Ortaçağcı eylemi Michelet'deki anlamıyla yeniden yaşamam.[9] Hatta onu yeniden canlandırdığımda bile, tarihi pek de deneyimlemiş olmam, çünkü bu geleneğin Ortaçağ'a uzandığını bilmiyor olabilirim. Bu tarihi yeniden canlandırma yetisine sahibimdir, çünkü bizzat ben kendim, toplumsal olarak tesis edilmiş haldeyimdir, yani tarihin içselleşmesinin bir ürünüyümdür ve bedenselleşmiş, bu nesnelleşmiş tarihe uyarlanmış bir tarih olduğum ölçüde var olan ve aslında şimdiki zamanla bir alakası olmayan bu eylemi gerçekleştiriyorumdur. Yani şimdiki zamana ait olan ve tarihsel haliyle algılanmayan bir eylemin gerçekleşebilmesi için iki tarih arasında oldukça olağandışı bu bir tür karşılaşma olmalıdır ve ben gerçekleştirdiğimiz eylemlerin, özünde bu türden olduğunu düşünüyorum.[10]

Başlarken verdiğim, söylendiği üzere kendi piskoposluk bölgesi adına hareket eden, "Adamı adam yapan piskoposluk bölgesidir" ifadesiyle anabileceğimiz piskopos örneğine geri döneyim. (Marx'ın kapitalizm hakkında bir kez kullandığı bir ifadedir bu: "Adamı adam yapan sermayedir";[11] habitus kavramını tek bir kez kullanır). Bir piskopos, talep etmeye gerek dahi duymadan piskoposluk bölgesinin nesnel niyetlerini gerçekleştiriyorsa, piskoposluk bölgesinde nesnel olarak içerilen şeyi gerçekleştirmek için bu bölge hakkında her şeyi bilen bir gözlemcinin gözünden bakar gibi hareket ediyorsa, bunun nedeni çok karmaşık ve görece bağımsız mekanizmalar aracılığıyla, piskoposluk bölgesini üreten koşullar ile piskoposu üreten koşullar arasında örtüşme olmasıdır. Bunun gibi analizlerde, yeni-Hegelci bir dile düşmek ve Tarih'in kendi kendine düşündüğünü söylemek çok kolaydır. Bu gayet kolay bir açıklamadır ancak neredeyse yanlıştır. Bu nedenle o cümleyi söylemiyorum.

## Oyun duyusu

Daha önce dile getirdiğim iki vakaya, yani iktisat teorisinde işlediği haliyle öznel teleolojiyle Marksist gelenekte işlediği haliyle nesnel teleolojiye geç-

---

9 Jules Michelet'nin mezar taşına yazdırdığı "Tarih diriliştir" deyişine gönderme.

10 Bu konuda bkz. P. Bourdieu, "Le mort saisit le vif".

11 Karl Marx, *Le Capital*, Bölüm VII, Başlık 24, 3. Çevirilere göre, "kişiselleştirilmiş sermaye" söz konusudur (*Œuvres*, cilt I: *Économie*, Gallimard, Paris, 1965, s. 1095) ya da "sermayenin kişileşmesi" (PUF, 1993, s. 663).

meden önce, bazı itirazlara cevap vermek istiyorum. Örneğin sosyoloji yapan insanların çoğu tarafından, düşünülmeden, neredeyse otomatik bir şekilde kullanılan "rol" kavramının durumu: Ben kendi adıma, sezgisel olarak "rol" sözcüğünü hiç kullanmadığımı düşünüyorum; ama olur da bir kere olsun denk gelenler olursa dil sürçmesi dersiniz. Bu kavram, sosyoloji tarafından benimsenmiş görünüyor ve sosyolojiyi kuran sözcük dağarcığının bir parçası... Havalı görünmek istediğinizde, sosyoloji yapmak istediğinizde, "rol" ve "statü" (ya da "status") dersiniz ve söyledikleriniz ziyadesiyle bilimsel oluverir. Ancak rol kavramı, eğer onu ciddiye alacak olursanız, daha önceden yazılmış bir şey olduğu (gerçekleşmiş bir metin ya da en azından *Commedia dell'Arte*'deki gibi bir program ya da bilgisayarlardaki gibi bir program anlamında) ve rolü yerine getirecek insanlar olduğu anlamına gelir. Yani Saussurecü modelin dil/söz karşıtlığının tıpatıp aynısı bir model/uygulama mantığındayız.[12] Fail aslında bir aktörden, yani önceden kaydedilmiş bir programı uygulayan birinden öte bir şey değil. Önerdiğim düşünme biçimiyse faile gerçek bir sorumluluğu geri veriyor: O, ne önceden yapılmış bir planı uygulayan biri ne de planı yapan biri... Onun eylemini, "her şeyin sanki bir plan varmış gibi olup bitiyor" şeklinde kolaylıkla tanımlayabiliriz ama bu, bir plan olduğu anlamına gelmez, yatkınlıklarla konum arasında bahsettiğim o garip uyumun var olduğu anlamına gelir. Bu da, bulunduğu konumda sudaki balık gibi olan birinin, bir bakıma konumunun beklentileriyle uyuşması demektir: Karşılıklı bir tür çekim söz konusudur.

Anlaşılır olmak için, oyun ve oyun duyusu en iyi metaforlar olabilir: Tüm sporlarda, sporcular, "oyun duyusu" dedikleri şeye çok büyük önem atfederler. Bu, "pratik duyunun" özel bir biçimidir: Mesela, oyuncunun birine pas atarken o anda bulunduğu yere değil de pasın ulaşacağı anda bulunacağı yere topu göndermesi gibi... Tüm sporların abc'si budur. Oyun duyusu, rakip oyuncunun topu gönderiyor gibi göründüğü yerde bulunmak değil, tam da göndermediği yerde bulunmaktır – ters köşe yapmak diyebiliriz. Oyun duyusu, bir anlamda oyunun tarihinin duyusudur ve bu da, oyun duyusuna sahip insanlar olduğu için her an oyunun gerçekleşmesi demektir. Bu analiz faillere önemli bir rol yükler. Failler, yeni-Marksist Althusserci gelenekteki gibi, sadece yapının uygulayıcıları olan, yapıyı tam anlamıyla tekrar eden ve orada olmaktan başka seçeneği olmayan, adeta kendiliğinden başka yapılar ve tek bir üretim biçimi üreten bir yapının *Träger*'i ("taşıyıcısı") değiller-

12 "Dil, konuşan öznenin bir işlevi değildir; bireyin pasif bir şekilde kaydettiği bir üründür; asla bir ön-aracı varsaymaz ve düşünce dilde sadece sınıflama işi için devreye girer [...]. Söz ise tam tersine bireysel bir irade ve zekâ edimidir." (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1964, s. 30.)

dir.[13] Hayır, tabii ki failler son derece önemlidir: İşin nasıl da yürümediğini anlayabilmek için (birbirine yakın şeyleri örnek vereyim) bir tenis ya da basketbol oyuncusunu hentbol sahasına koymanız yeterlidir. En önemli unsurun yapılar mı failler mi olduğunu sormak ise saçmadır, çünkü iyi işleyen bir oyunda, herkes aynı öneme sahiptir. O halde yatkınlıkların taşıyıcısı olarak faillerin, oyunun kurucu unsurlarından olduğu bir mantık içindeyiz demektir: Oyunu onlar tanımlar, onlar yürütürler ve oyunun kural ve kısıtlamaları, sadece oyun duyusuna sahip olanlar üzerinde etkilidir; ki bu da oldukça önemlidir. Yani oyun duyusuna sahip olmak, oyun karşısında özgür olmaktır çünkü oyunun önemini anlıyorsunuzdur: Oyun duyusuna sahip olan, mesela ona sahip olmayana oranla enerji tasarrufunda bulunur çünkü diğeri yanlış tarafa doğru ilerlerken, o, doğru yerde durmaktadır. Bir şekilde, oyun duyusuna sahip olmak, sizin aracılığınızla oyunun gereğinin gerçekleştiği kişi olmaktır. Bir dizi paradoks mevcut ve eğer gerçekten bu paradoksları ele aldıktan sonra bile hâlâ "belirlenim/özgürlük" karşıtlığına [saplanıp kalıyorsanız], vay halinize! Bu, alışılageldik çatışkıların tamamen arapsaçına çevirdiği son derece karmaşık bir ilişkidir ve ne yazık ki –evet *ne yazık ki* diyorum– bu analizlere sürekli geri dönüyoruz. (Parantez içinde şunu belirteyim: Eski metinlerden yakınmış olmama rağmen, çalışmalarımın bana "felaket tellallığı", "en kötünün erekselciliği" yaftası vuran okumaları, aslında bu düşüncenin çok ötesinde olan analizlere "özne-nesne" açısından basit bir şablon düşünce yapıştırıyorlar. Aslında erekselciliğin ötesinde yer alan analizleri erekselci bir dille yeniden okuyorlar – bunu, beni duyabilenlere söylüyorum.)

Oyun duyusu kavramını daha da açabiliriz: Oyun duyusu, oynadıkça kazanılır, yani tarihin bir ürünüdür. Bu analizleri yapmaktan biraz rahatsızlık duyuyorum. Fenomenolojik türde bir kitapta, yazıda ne kadar bir mefhumu tüketmeye çalışarak tüm yönlerini irdelemekten bazen biraz keyif, hatta tatmin duyuyorsanız, sözlü ifadede de, geniş bir dinleyici kitlesi önünde bir o kadar rahatsızlık duyuyorsunuz. Sizlerin bu analizleri biraz daha derinleştirmenizin iyi olacağını düşünüyorum. Bir başka deyişle, "oyun duyusu" kavramında önemli olan, sosyal olarak tesis edilmiş bir deneyimin ürünü olması, tarihsel eylemi olanaklı kılan tarihin bir ürünü olmasıdır. Aslında bu, şimdiye kadar söylemeye çalıştığım şeyi çok iyi özetliyor.

---

13 Marx'ın rastgele kullanmış olabileceği *Träger* terimi, ("üretici güçler" ya da "üretim ilişkileri" kavramları gibi) 1960'lı yıllarda Louis Althusser etrafında toplanan yeni-Marksistler tarafından kullanılmıştır (*Lire le Capital*, Maspero, Paris, 1965) [*Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, Nora Kitap, İstanbul, 2017]. Onlara göre "antihümanist" bir perspektifte, "insan kavramının teorik görevlerinden tamamen vazgeçmek söz konusudur: Toplumsal failler üretim sürecinde kendilerine biçilen rolün yardımcıları ya da taşıyıcılarından ibarettir.

## Pratik bilgi

Az önce söylediğim şeyin bir uzantısı olarak, pratik bilginin mantığını hızlıca tanımlamak istiyorum. İlk seferinde çizdiğim açılış şemasını hatırlayacak olursanız,[14] fail-alan ilişkisi tamamen özel türde bir bilgi ilişkisidir. İfade ettiğim şekliyle oyun duyusu, bir bilgi türüdür ancak kesinlikle teorik olmayan türde bir bilgidir: Eğer bir Amerikan futbolu oyuncusundan az önce yaptığı kontrpiyenin teorisini yapmasını isteseniz, örneğin beden eğitimi hocası falan olup da olayı açıklayabilecek bir profesyonel değilse, büyük ihtimalle size fazla bir şey söyleyemeyecektir. Ancak bu, yaptığı kontrpiyenin son derece teferruatlı, genel, sinoptik, anlık, hızlı, o anda eyleme geçen bir bilgi biçimi içermediği anlamına gelmez tabii ki. İşte tam da bu bilgiye değinmek istiyorum hızlıca.

Bu pratik bilgi ilişkisi, tekrar ediyorum, öznenin kendisini bir nesne (*objectum*) karşısında ayrıksı biçimde, önünde durduğu, açıkça kendi dışında var olan, o haliyle kurulmuş ve sorun çıkaran bir şey gibi hissettiği bir özne-nesne ilişkisi değildir. Özne felsefesi geleneğine eleştirel yaklaşan bazı fenomenologların analizlerinden bahsediyorum burada. Biraz değiştirerek tekrar ele alıyorum. *Problema*'dan (πρόβλημα) gelen problem kavramı, "öne sürülen" demektir ve pratik bilgi dünyası, oyun duyusuna sahip birinin dünyası, tam da sorun çıkarmayan bir dünyadır; kendinize soruyu sormadan cevaplar ürettiğiniz bir dünyadır; amaçlar koymak için bir plan yapmadan amaçlar belirlediğiniz bir dünyadır: Bizzat eylemin amacı belirlenmeksizin ve bu amaca göre olanakları hesaplamaksızın, amaçlara göre organize edilmiş bir dizi eylemle cevap verilmiştir. Bu söylediğimi, devamında söyleyeceklerime kıyasla düşünün. Eğer bunu aklınızın bir köşesinde tutarsanız, geleneksel iktisadi hesapçı *homo œconomicus* teorisini eleştirmek için bu analizlerden faydalandığımda, sadece uygulama alıştırması yapmak kalacaktır bana. Habitusun nesnesi ya da temsili, dünya değildir ("temsil" sözcüğünde genel görüş, gösteri fikri vardır). Fail bir izleyici değildir – bunlar gereksiz gibi gelecek ama önemli. O, toplumsal dünyanın içindedir, toplumsal dünyada yerleşiktir, ikamet etmektedir, aşina olduğu bir evde dolaşır gibi hareket eder toplumsal dünyada. Kolaylıkla bunun yerine koyabileceğimiz, Bachelard'ın ikamet etmek [*habiter*] ile ilgili analizlerine[15] ya da Heidegger'in ikamet etmenin ne olduğu üzerine yaptığı analizlere[16] yönlendirebilirim. Hei-

---

14 Bkz. bu kitapta, 12 Ekim 1982 tarihli ders, s. 187.

15 Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, PUF, Paris, 1957. [*Mekânın Poetikası*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2017].

16 Martin Heidegger, "Bâtir, habiter, penser", *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958 [1954], s. 170-193.

degger'in analizleri de elbette büyüleyici çağrışımlarla dolu –bir makalede gösterdim bunu–,[17] ama toprak ve kan temalarının çekimine çevirdiğimizde bu analizler doğru olabilir. Toplumsal özne, toplumsal dünyaya dahildir, toplumsal dünyada ikamet eder –oyun duyusunun ve oyunun doğrudan birbirine uyum sağlamasının söz konusu olduğu kritik durumlar dışında–, içinde bir izleyici gibi işlev gördüğü uzamın önünde, toplumsal alanın karşısında durmaz, toplumsal dünyayı bir temsil olarak görmez, yani dışarıdan ve ona üstün bir bakışla bakmaz. Çok basit: Şema çıkarmaz, oysa mesela çalışmaya başlayan her sosyolog, modeller, şemalar, soyağaçları çizmeye başlar. Bu durumda, içinde dolaştığımız evin yerine, kâğıt üzerine çizdiğimiz bir evi koyarsak, evin içine dahil olmadığımızı varsayan bir tür nesneleştirme yapmış oluruz. Yanlış anlaşılmanın ve katılımı yüceltiyor gibi görünmenin önüne geçmek adına –bunu her defasında tekrarlıyorum çünkü herkes her derste burada değil ve bunlar o kadar sıklıkla tekrarlanan hatalar ki her defasında uyarmak gerekiyor–, evde ikamet etmek, evi meşru anlamda bilmenin bir biçimidir demek istemediğimi vurgulamak istiyorum (analizlerini biraz değiştirebileceğimiz fenomenologlar sıklıkla bunu söylerler). Bir evde ikamet etmenin, bilimsel bilgi biçiminin dikkate almak zorunda olduğu bir bilgi biçimi olduğunu söylüyorum sadece.

Bilimsel bilgi biçimi, ikamet ettikleri evlerini bilen insanlarla karşı karşıya olduğunun ayırdına varmalıdır. Bir evin planını çizdiği ve dolaşım alanlarını (mimarlar için) incelemeye başladığı andan itibaren, orada ikamet eden hane halkının deneyiminden koptuğunu ve şema çıkaran bir kişi sıfatıyla kendi deneyimini evde ikamet eden kişinin düşüncesine yansıtma riski taşıdığını bilmelidir. Aynı şekilde, hep tekrarladığım gibi (çünkü önemli) bir soyağacında yer alan [ikamet eden] kişi de bir ailede yer alıyordur; bu, soyağacı çıkarmakla kesinlikle aynı şey değildir: İlişkiler içinde yer alıyordur, komşularıyla karıştırmadığı kuzenleri ve arkadaşlarının yer aldığı bir uzamda yer alıyordur, karşılıklı ilişkiler içindedir vb. Yakın insanlar vardır, uzak insanlar vardır; ne yapmanız gerektiğini biliyorsunuzdur, oyun duyusuna sahipsinizdir, nasıl davranacağınızı biliyorsunuzdur, kimi davet edeceğinizi biliyorsunuzdur, kime aldığınızı geri vereceğinizi, kimden bir şey ödünç alacağınızı biliyorsunuzdur, vb. Sosyolog ya da etnolog gelip şemalar çizdiğinde ve "İşte bunlar kuzen, şu teyze çocuğu, şu dayısının çocuğu vb." dediğinde ise her şey değişir. Tekrar ediyorum, bu, soyağacı çıkarmayalım demek değildir; ama soyağacı çıkarırken de "aile" nesnesiyle, "akrabalık" nesnesiyle, sadece ailesi içinde yaşayan ve aile ilişkileri ağı içine dahil olan ev sakiniyle aynı ilişkiye sahip olmadığınızı bilmeniz gerekir.

17 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger". [*Heidegger'in Politik Ontolojisi*, çev. Aslı Sümer, Monokl Yayınları, İstanbul, 2019]

Bu durumda toplumsal fail bu dünyaya müdahildir, izleyici değildir, yukarıdan bakmıyordur –oysa plan kendini yüksekte görür–, temsili yoktur, perspektif bakışı yoktur, bilinç ve düşünce nesnesinden bağımsızlaşmış konumların dışında, içinde eylemde bulunduğu ve iş gördüğü gerçekliğe bizzat müdahildir. Bir başka deyişle, pratik duyusu ile oyun duyusu arasındaki, ("oyun duyusuna sahip olmak" anlamında) oyun duyusu ile oyunun anlamı ve hatta oyunun tarihine dair bir duyu arasındaki ilişki, bir dışsallık ilişkisi değildir. Özünde burada reddettiğim şey, toplumsal ilişkileri iletişim ya da bilgi ilişkileri olarak tanımlamaya sevk eden entelektüalizm eğilimidir.

## Oyuna yatırım yapmak ve *illusio*

Biraz daha ilerleyecek olursak "oyunda olmak", "oyuna katılmak", "oyuna kaptırmak"; "oyuna kendini vermek" anlamına gelir. Bu tabiri çok defa dile getirdim. Birisi oyuna uygun oyun duyusuna sahipse, oyunun beklentilerine önceden cevap verir –habitus ile alan arasındaki ilişkinin kendine has özelliği budur– ve böylece oyuna kendini verir, çünkü oyunun işlemesinin koşulu budur; kendini oyuna vermeyen bireylerin olduğu, "oynamaya değmez" denilen oyunlar, anında terk edilir. Kendini oyuna vermek, oyuna *ilginin* [*intérêt*] olması demektir. Uzun süredir kullanmakta olduğum bu *ilgi* sözcüğüne gelmek istiyordum. İlgi kavramını, yapısalcılık döneminde sosyal bilimlerde hâkim olan ve sanki toplumsal özneler sadece sembolleri değiş tokuş etmek amacıyla eylemde bulunuyormuş hissi uyandıran etkileşimci, kültürelci diyebileceğimiz bir bakışa karşı polemik niyetlerle [teorime] dahil ettim. Simgesel alışverişlerin dahi ilgi içeren bir yatırımı varsaydığını, sanat ve aşk oyunları gibi en bedava oyunların bile belli bir ilgi biçimini varsaydığını hatırlatmak istedim. Ancak ilgi sözcüğünü Bentham'ın kullandığı anlamda anlamda almıyorum, buna geri döneceğim: Sözcüğü ilgi (*interest*), "ilgili olmak", "beni ilgilendiren" anlamında almak lazım.

Oyun duyusuna sahip olduğunuzda, oyunun neden var olduğunu ya da var olma amacının ne olduğunu sorgulamazsınız; oynamak istersiniz, bir *libido vivendi*'niz vardır. Her oyun kendi libidosunu dayatır ve "ilgi=libido" diyebiliriz. "İlgi=*illusio*" da diyebiliriz hatta... *Illusio,* oyuna girme isteğine sahip olmaktır. Burada yanlış bir etimoloji var (sanıyorum Huizinga *Homo Ludens*'te öneriyor bunu – önermiyorsa da yapacak bir şey yok),[18] ancak olduk-

---

18 "Oyun bozan" diyor yazar Huizinga, "yanılsamayı, *inlusio*'yu, birebir çevirdiğimizde 'oyuna girişi' oyundan geri alır"; İngilizce baskısına eklenmiştir: "from *inlusio*, *illudere* or *inludere*". (Johan Huizinga, *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris, 1951 [1938], s. 32; *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Routledge, 1949 [1944], s. 11.) [*Homo Ludens. Oyunun Kültür İçindeki Yeri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Orhan Düz, Alfa Basım Yayın, İstanbul, 2018.] "Temel kitabı *Homo Ludens*'te Huizinga, yanlış bir etimolojiyle, latince *ludus* (oyun)

ça işe yarıyor. Bu modele dayanan ve oyun duyusuna sahip olmayan biri tarafından görüldüğünde oyunun saçmalığını gözler önüne seren, hedefler ve ilgiler anlamsızlaştığındaysa tüm eylemin anlamsız hale geldiği klasik şakalar vardır (Pazar ayinine giden küçük Yahudi, oyunun kurallarını bilmeyen birinin yazdığı[19] Amerikan futbolu maçı, vb.). Dış bakışın, Husserl'in dediği gibi "tarafsız izleyici"nin bakışının işe dahil olmasının yarattığı, oyunun bu gerçekdışılaşması, bu gerçekdışılaşma, *illusio*'nun, oyun duyusunun içerdiği oyuna doğrudan dahil olma olgusunun ortadan kalkmasına yol açar. Oyun böylece bir yanılsamaya dönüşür. Buna dair ilginç tarihsel analizler yapılabilir ve benim simgesel sermaye, simgesel iktidar vb. üzerine önerdiğim analizlere en yakın analizlerin, saray oyunlarının anlamını kaybetmeye başladığı bir zamanda geliştirilmiş olmasının tesadüfi olmadığının düşünüyorum: Püriten ya da Jansenist burjuvalar saray yaşamını bir yanılsamalar oyunu olarak, aslında peşinden koşmaya değmeyecek yanıltıcı meseleler olarak görüyordu. Tüm toplumsal oyunlar, dışarıdan bakıldıklarında yanıltıcı getirileri varmış gibi görünür, ancak bir oyunun kendine has özelliği, oyunun sorgulanmamasını sağlayan habitusları üretmek ve oyun sorusunu kendilerine asla sormayacak derecede oyuna uyum sağlamış oyunculara sahip olmaktır.

Eğer entelektüel alana uygulanacak olursa, meselenin hiç de basit olmadığı hemen anlaşılır: Eğer [söylediklerine] çok yakın bir şey tanımlıyorsak, genel antropoloji düzeyinde söyleyebileceğimiz şey o an sancılı bir hal alır. Entelektüel alan bir oyundur ve burada oynayan insanlar, bizzat oyunun ilkesine bağlılık niteliğinde bir *illusio* yatırırlar. Bunun sonucu olarak, aynı özellikten dolayı –ki buna geri döneceğim– iyi kurulmuş bir *illusio* aracılığıyla bir oyun oynayan insanların kendilerine bu oyunun var olup olmadığı sorusunu sormaları çok ender görülür. Oyunu oynama biçimine itiraz edebilirler, insanların iyi oynamadıklarını, ortodoks olmayan bir biçimde sağda oynamak ya da solda oynamak vb. gerektiğini söyleyebilirler, ancak oyunun oynanmaya değer olup olmadığını çok nadiren sorgularlar. En nihayetinde, mücadelenin bizzat kendisi de, oyunun geçerliliği hakkındaki gizli anlaşmayı [*collusio*] varsaymaz mı zaten (etimolojinin faydasını görüyorsunuz bakın: [*illusio/collusio*]). Rakipler, oyunun içsel geçerliliği hakkında temel bir suç ortaklığıyla birbirlerine bağlı değiller midir? Uygun *illusio*'ya sahip olmanız, oyunun örtük olarak tanınmasını ve böylelikle de birer oyuncu olarak varlıklarını sorgulamadan asla esnetemeyecekleri için oyuncuların üzerinde

kökünden gelen *illusio*'nun, oyunda olmak, oyuna kendini vermek, oyunu ciddiye almak anlamına geldiği düşünebileceğimizi söylüyor." (Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Seuil, Paris, 1994; yeniden basımı "Points Essais", 1996, s. 151.) [*Pratik Nedenler. Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, İstanbul, 2015].

19 Bkz. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 15, s. 31.

uzlaşmaya ihtiyaçları dahi olmadığı bir mücadelenin sınırlarını içermez mi? Daha basitçe söyleyecek olursak, bu, bindikleri dalı kesmeleri anlamına gelirdi; ki gruplar bunu nadiren yaparlar ya da toplumsal olarak intihar etmek mümkün olduğundan intihar ederlerdi.

Bu analizin platonik bir tarafı yok ve din alanıyla ilgili olarak bahsettiğim inanç meselesini de aynı şekilde düşünebiliriz: Her alanda bir inanç söz konusudur; oyunun oynanmaya değer olması olayında, *illusio* inanç anlamına gelir. Oyun, oynanmaya değer olduğunun tüm oyuncular tarafından tanınmasını başardığı ölçüde işler. Oyunun değerine olan bu inanç o kadar hayatidir ki, bir şekilde oyunun temel meselesi olan inancın üstüne geçebilir. İnanç alanında doğru inancın ne olduğunu, *orthe doxa*'nın ne olduğunu bilmenin esas mesele olduğunu anlamazsanız, din alanını anlayamazsınız. Doğru ve makul inanma (ya da inandırma) biçimi, bu alanın temel meselesidir. Ama inancı teşvik eden bu alanda, alanın işlemesinin koşulunun –alanın alan olarak işlemeyi hak ettiğine duyulan inanç anlamında– inanç olduğunu, inancın doğru tanımı uğruna verilen mücadelenin bir inanç meselesi olduğunu görmeden, bu alana dair hiçbir şey anlayamazdık. Toplumsal gerçekliklerin çok uzağında olduğumu düşünmemeniz için bunu söylemek istiyordum: Eğer benimleyseniz, ona asla çok uzak olamazsınız... yani, öyle sanıyorum [*gülüşmeler*].

Şimdilik ilgi sözcüğüyle ilgili kısmı bitireyim – sonra uzun uzadıya geri döneceğim. "İlgi" sözcüğü en geniş anlamıyla alınmalı: Beni ilgilendiren şey benim için önemli olandır, benim için değerli olan, beni harekete geçiren, beni durağanlıktan çıkaran, beni kayıtsızlıktan kurtarandır. Oyun duyusunun barındırdığı şey, az önce söylediğim gibi, oynama isteğidir; tarafsız değilimdir, dışarıda, kayıtsız kalmam. *Illusio*'nun bilimsel alanda *libido sciendi* biçimini aldığını pekâlâ söyleyebiliriz. Oyun durumunda *libido vivendi* halini alacaktır; ki buna "tutku" da diyebiliriz. Burada Hegel'in bir metninden alıntı yapmak istiyorum: "Tutku olmaksızın hiçbir büyük adım atılamamıştır", ki bence bu söz, bir deneme konusu olduğu için bana kalırsa hep çok yanlış anlaşılmıştır. Benim özünde sorduğum soru şu: Ne oluyor da insanlar eyleme geçiyorlar? Çok yorucu olmasına rağmen, bu bir enerji sarfiyatı olmasına rağmen, insanlar neden oyunu oynuyorlar? Oynamamak varken neden oynuyor insanlar? Çalışmamak varken neden çalışıyorlar? Çalışma konusuyla ilgili olarak, ihtiyaçlarımız olduğunu ve yine de ekonomik ihtiyacı görmezden gelemeyeceğimizi söyleyerek cevaplar verdiğimizi sanıyoruz. Türlü türlü hazır cevap var. Oysa ekonomi alanı söz konusu olduğunda dahi, oyunu oynamak varken insanların neden oynadıkları sorusunu sormamız gerekiyor. Çünkü insan pekâlâ kendini açlıktan ölmeye bırakabilir (anoreksiya hastaları var mesela). Diyalektik olan ya da olmayan materyalist ekolü

altüst etme pahasına, atalet yerine neden eylemin, yatırımın, ilginin var olduğunu bilme sorusunu her zaman sormak gerekiyor. Hiçbir şeyden ziyade eylem var... Doğru, biraz çetin ve ağır olan, ancak çevirirken metinlerle biraz oynayan Éric Weil'in kaleminden size Hegel'in bir cümlesini okuyorum: "Eğer biz tutkuya, insan arzusunun kanıyla canıyla, sahip olunabilecek ya da sahip olunan diğer onca ilgiyi yok sayarak, bireyselliğin tüm ihtiyaçlarını ve tüm güçlerini bir tek amaca yoğunlaştırmasını sağlayan tek bir nesneye [ilgiye] yönelmesi diyorsak, bu durumda genel olarak tutku olmaksızın dünyada hiçbir şeyin başarılamadığını söylememiz gerekir."[20]

Burada "tutku" sözcüğü kesinlikle duygusal bir durumu değil, fetişizm mantığını, yani oyunun dışındaki birinin bakış açısıyla bakılırsa yanıltıcı olan, oyunun ve oyuncuların üretim koşullarını bilen birinin gözüyle bakıldığındaysa meşru olan bir inancı ifade ediyor – Durkheim dinin meşru bir yanılsama olduğunu söylüyordu.[21] Yani her ne kadar yanıltıcı olsa da bu tutku meşrudur. "Tutku" sözcüğü ilginç: Maruz kalınan bir şeydir bu, çünkü bu ilgiye maruz kalmaktan başka bir çıkar yolunuz yoktur. Uygun habitusa sahip biri, oyun oynamaktan kendini alıkoyamaz ve ona "oyundan çıkmak lazım" demenizin hiçbir anlamı yoktur. Marx, ahşap çanaklarda ya da elleriyle içmek için altın kap kacakları atan Stoacılar hakkında, aşağı yukarı bunların "ayrıcalıklıların lüksleri"[22] olduğunu söylüyordu. Gerçekten de ekonominin, ekonomik koşulları varsayan bazı sorgulama biçimleri vardır. Fetişizm mantığı öyle bir şey ki, her zaman dışarıdan yanıltıcı bir şey olarak tanımlanabilir: Bir inançtan daha yanıltıcı bir şey olamaz; tek istisnası, koşulları bildiğimiz andan itibaren, başka türlü davranamayacağımızı ve bu ya-

---

20 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Bölüm II, 2, "La ruse de la raison", UGE, "10/18", Paris, 1965, s. 108. [*Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2020]. (Éric Weil'in çevirisine yapılan gönderme, bu pasajın onun tezi *Hegel et l'État*, Vrin, Paris, 1980 [1950], s. 81'deki alıntısına gönderme yapmaktadır.)

21 Durkheim, tabiri belki bu şekilde kullanmamışsa da, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı çalışmasında "bu delilik [dini], eğer ona atfettiğimiz gerekçeleri varsa, bu durumda meşrudur" der. (É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 324.) Durkheim, bu düşünceyi, kitabın sonuç bölümünün başındaki pasajda uzun uzadıya ele alır ve içindekiler tablosunda aktarıldığı şekliyle şu cümleyle özetler: "Din, meşru bir deneyimdir." Burada sosyolojinin neden "tüm zamanların inananlarının bu toplu ve ortak duygusunun salt aldatıcı olamayabileceği postulatını" sorgulama ödevi olduğunu açıklar. "Dinî inançlar, bir anlamda, kanıtlayıcı değeri bilimsel deneylerden düşük olmayan, elbette ki ondan tamamen farklı, özel bir deneyime dayanır", çünkü aslında, "diyelim ki 'dinî bir deneyimin' varlığından ve bir şekilde meşru olmasından bahsedebiliyor olsak da" –ki zaten böyle olmayan bir deneyim var mı tartışılır– "onu temellendiren gerçekliğin, inananların bu konuda sahip oldukları fikre nesnel anlamda uygun olduğu sonucunu çıkaramayız." (s. 596-597.)

22 Bu ifade *Alman İdeolojisi* içinde yer almıyor. Buna karşılık Seneca'da buna yakın bir eleştiriye rastlıyoruz: "Burada sana ne Timonvari yemekleri, ne şu fakir barakalarını ne de zenginlerin canları sıkılınca dalga geçtikleri şu rafine hayallerin hiçbirini tavsiye ettiğimi sanma." (*Lettres à Lucilius*, XVIII, 7-8.)

nılsamadan daha gerekli başka bir şey olmadığını görüyor olmamızdır: Bu tutkudur ve habitus ile alan arasındaki derin ilişkidir. Kendini alana kaptıran, oyuna da kaptırır. Teorik olarak, oyundan her an çıkabilir ve kişi, huzura ermiş bilgenin gözünde saçma sapan şeylere yatırım yapan bir deliye benzer. Ancak öyle tesis edilmiştir ki, oyun uğruna ölmeye hazırdır.

## Hane içi libidonun duygusal aktarımları ve konformizm

Çok fazla uzatmayacağım ancak aranızda sosyoloji ile psikanaliz arasındaki ilişkilerle ilgilenenler varsa, onların ilgisini çekebilecek bir şeyi vurgulamak istiyorum hızlıca. Daha önceki analizlerde belirttiğim mantıkla düşündüğümüzde, toplumsal alandaki en önemli ya da, bir bakıma, en temel yatırımın, hane içinde duygusal bir yatırım olarak karşımıza çıktığını unutmamalıyız. Bir başka deyişle, toplumsal yatırım öncelikle duygusal boyuttadır. Bu durumda *illusio*'nun ilk hali, Laing'in aile fantazması[23] dediği şeydir, yani içinde aynı zamanda hem topluluğun imgesinin hem de her bir bireyin imgesinin oluştuğu kolektif inşa biçimidir. Bu, Hegel'de "tutku" sözcüğünün başka bir yönünü harekete geçirerek yeniden yorumlamamızı sağlar: Toplumsal oyunlarda yatırımların bu denli kemikleşmiş olmasının, fantazmaların ve fetişlerin, bir yandan nesnel olarak hayali olmaya devam etse de bir o kadar reel, bir o kadar kaçınılmaz olmasının nedeni belki de yatırımların, –üniversiteliler için Alma Mater'e yapılan yatırımın örneğin– temel yatırımların aktarımıyla bir ilgisi olmasıdır. Bana kalırsa, fazla risk almadan böyle bir sosyolojik analizi eğitim teşviklerinin analizine genişletebiliriz.

Burjuva bir habitusla halkçı bir deneyim ya da her halükârda halktan kopuk bir deneyim "yaşamakla" ilgili, bir başka deyişle analizlerim boyunca alan ile habitus arasında betimlediğim bu ilişkiyi kırmakla ilgili popülist yanılsamadan ve sanki fabrika alanının, üretim hattı alanının bir entelektüel tarafından entelektüel bir habitusla yaşanabilirmiş gibi yapılmasından çok defa dert yandım; bu konuda sizi *Ayrım*'a[24] yönlendireyim. En isyankâr toplumsal alanlar –kenar mahalleler, üretim hatları vb.–, nasıl denir, uygun habitusa sahip insanların ikamet ettiği alanlardır; bu da gözlemcinin sahip olabileceği deneyimin, eğer düzeltme yapılmazsa, hatalı olma ihtimalinin yüksek olmasına neden olur. İşte bu, tam da bilim insanı, bilen özne habitusu ile

23 Aile fantazması, bir soy geçmişini, onun aracılığıyla "her kuşağın bir önceki kuşak üzerinde [...] genel olarak söz konusu kişilerin göz ardı ettikleri bir yansıtma [uyguladığı] bir süreci", "[...] kendi hesabımıza her birimizin, kendileri de bizzat kendilerine yansıtılan benzer dramaları canlandırmış olan, kendilerinden öncekilerce onlara devredilen, ölülerin imgesinin imgesi olarak hayalet tiyatro oyunu oynamaya itildiğimiz" bir süreci ifade ediyor. (Ronald Laing, *La Politique de la famille et autres essais*, Stock, Paris, özellikle s. 97-109.)

24 P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 433-435.

pratiğe katılan fail arasında yaptığım ayrımın son derece önemli olduğu noktalardan biri. Bir anlamda, kişinin kendisini bir başkasına yansıtması söz konusudur burada. Fenomenologların dediği gibi, özünde aşırı hataya düşürücü olan "kendini [karşısındakinin] yerine koyma"nın bir [çeşidi] ve sadece bonkörlerin hoşuna giden "öznel bir cömertlik" biçimi söz konusudur. Bu konu, halk sınıflarının belli tipte popülist tanımlarda beni dehşete düşüren şeyi deneyimletmesi açısından çok önemli.

Biraz daha ilerleyecek olursak, burada sadece bir taslak sunmakla yetineceğim üzere, az önce söylediğim şeyle kıyaslandığında görünürde en elverişsiz durumu incelemek gerek. Görünürde içinde yaşadıkları haliyle toplumsal dünyaya karşı isyan eden ve sanki içinde yaşadıkları dünyaya dönük çok derin sorgulamaları varmış gibi görünen halk sınıflarına mensup gençlerin kültürü – suça karışan gençler, örneğin... Bu konuda hem deneyimlere hem de size referans göstereceğim ve bana çok önemli gelen Willis'in bir kitabına dayanarak konuşuyorum.[25] Bu kitapta Willis, iki marjinal grubu, çeperde kalmış, dışlanmış insanları inceliyor – tam düşündüğümüz gibi: Bir tarafta, yaşamlarını motosikletlerinin etrafında kuran serserileri ve diğer tarafta, toplumsal kökenleri, toplumsal ortamları itibariyle çok farklı olan hippileri inceliyor. Sadece ilk gruba değineceğim, ikinci grup daha kolay çünkü. Bu genç suçlular, görünüşleri itibariyle sergileyebilecekleri isyankârlıklarıyla çeperde kalmışlar. Yerleşik giyim tarzlarını reddediyorlar, kullandıkları dil, sürekli dil kurallarını, düzgün cümle yapılarını, standart dilin yasaklarını vb. deliyor. Bu sert tipler, bu isyankârlar, "genç" kimlikleriyle, öncelikle daha fazla sosyalleşmiş olan, bulundukları konum için birçok şeyi feda etmiş olan ve bulundukları konuma daha fazla uyarlanmış yatkınlıkları olan yaşlılara karşı ayaklanmış durumdalar. Onların konuştukları dil üzerine yapılan bir analizin de gösterdiği üzere, dünya görüşlerini, çok basitçe tüm işçi sınıfının ve daha genel olarak tahakküm altındaki tüm sınıflara içkin değerlerin eşiğine geçişte yer alan ve –Willis haklı olarak bence bu konu üstünde çok duruyor– dengeli, sağlam, sabit ve özellikle de belki kolektif olarak güvence altında bir dünya elde etmeyi sağlayan erkeklik, sertlik, kabalık, şiddet, yiğitlik, meydan okuma, onur vb. etrafında kuruyorlar. Son derece önemli olan *illusio* sadece kolektif ve paylaşılmış olduğu durumda tamamen gerekli hale geliyor ve çetenin, suça bulaşmış gençler grubunun işlevlerinden biri, bir tür *illusiolar* kavşağı oluşturmak ve böylelikle de her bir deneyimde kalıcı bir destek temin etmek. Bu sağlam, dengeli dünya, aynı zamanda çok kapalı, çok savunmacı bir dünya ve Willis bu dünyanın dar ufku üzerinde duruyor:

---

25 Paul E. Willis, *Profane Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1978. P. Bourdieu bu kitaba "Vous avez dit 'populaire'?", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 46, 1983, s. 102'de değiniyor.

Bu insanlar kendilerini kapatan ufku sorgulamaya dahi gerek duymaksızın, görece kapalı ufkun içinde başkaldırıyorlar. Belli bir ölçüde, bu isyankâr duruşlarının, kısmi olduğu için bir o kadar muhafazakâr olduğunu söyleyebiliriz. Yapısını sorgulamadıkları bir dünyanın sınırları içinde başkaldırmış durumdalar. Kışkırtma, hakaret ve özellikle de kadınlarla ilişki ve kadınlara bakış açısıyla ilgili her şey bu mantık içinde inceleniyor.

Bu popüler alt kültür, belli tarzda konformizmlerden de kopmuş durumda, ancak gerçekte kendisi daha ziyade popüler konformizmin ve sertlik eğilimi gibi zorunluluğun dayattığı eğilimlere bağlanmanın eşiğini oluşturuyor. Sertlik eğilimi, hayatı zor olan insanların eğilimidir ve mecburen bu eğilimi sahipleniyorlar ve hem kendilerine hem de başkalarına karşı daha katı oluyorlar; kendilerini kaptırmıyorlar, "kız gibi" ağlamıyorlar, birbirlerine vuruyorlar, dövüşüyor gibi yapıyorlar, hep şiddetin içindeler çünkü dünya şiddet dolu ve durmadan göstermelik karate yapıyorlar, çünkü her an karşı karşıya gelebilirler ve karşılaşıyorlar da hatta: Sabahın üçünden sonra başlıyorlar dövüşü düşünmeye. Bir başka deyişle, görünürde özgürleşmiş, "anti", her şeye karşı olan bu dünya, aslında farklı, dışlanmış, tahakküm altında bir dünyayı hatırlatıyor. Bu uzun bir tartışma, ancak dil düzeyinde çok iyi görüldüğü üzere, bu dünyanın, mantığı sert, güven verici, sağlam bir dünya görünümü sunan, ortakduyuya, uzlaşmaya dayalı bir dünya olduğunu, üstüne basa basa vurgulamak için bu konuyu size anlatmanın faydalı olacağını düşünüyorum: Bir kedinin kedi olduğunu herkes bilir, şeyleri ismiyle çağırırız, kadınlara nasıl davranmak gerektiğini biliriz, sorun yoktur vb. İmkânsız bir dünyayı sahiplenme konusundaki bu patetik iradeyi ifade etmek ve zorunluluğu erdeme dönüştürmek için belki bir yığın söz söylemek gerekecektir. Geleneklere uymak anlamında "konformizm" sözcüğünü kullandım (nesnelci bir sözcük: "konformizm" uyum olanağının varlığını gerektiriyor ve uyum sağlayan insanlar vardır) ancak burada söz konusu olan konformizmi aşan, hatta soru sorma olanağını aşan bir tür köksel bağlanma olgusudur: Dünyayla doksik bir ilişkidir bu. Konformizmden bahsettiği yerden Willis'le devam etmeyeceğim, ama söylenecek çok şey olduğu için yine de kendimi kaptırmamam gerekiyor. Sadece size bir kez daha soyut analizlerde olduğumuzu göstermek istedim.

## Ekonomi söyleminin eleştirisi

Biraz hızlanmam gerekiyor çünkü bugün habitus kavramını bitirip bir sonraki derste alan kavramı üzerine konuşmak istiyorum. Bugün habitus hakkında birbiriyle rekabet halinde olan iki teoriyi karşılaştırmaya çalışacağım: Biri öznel teleoloji dediğim teori, diğeri nesnel teleoloji; ya da şöyle diye-

lim: Bir tarafta faydacı bireycilik, yani bireylerin erekçiliği, biçimlerinden biri oyun teorisi olan rasyonel seçim teorisi; diğer tarafta ise, en iyinin ya da en kötünün işlevselciliği –yönelimin hiç önemi yoktur–, yani toplumsal dünyada nesnel bir teleolojinin etkisini, failleri aşan, kimsenin talep etmediği ama buna rağmen gerçekleşen ereklerin gerçekleşmesini gören kolektiflerin erekselciliği. Bunları sırf felsefe yapma arzusuyla söylemiyorum, aksine tam da bilimsel söylemin bu iki kutup arasında sürekli gidip geldiğini düşündüğüm için söylüyorum. Bu iki kutbu birbirinden ayırt etmek önemli, çünkü yazıda farkına bile varmadan birinden diğerine geçebilirsiniz –bu tür yazıların peşine düşerek eğlenebilirsiniz–, yine aynı şekilde, az önce gösterdiğim gibi neredeyse aynı aşamada entelektüalist bir belirlenimcilikten mekanik belirlenimciliğe geçebilirsiniz.

İlk nokta: Hemen hızlıca, nasıl derler, iktisat teorisine içkin olan antropolojiyi, yani paradigması, imtiyazlı hortlağı *homo œconomicus* olan şu hayalî antropoloji türünü eleştirmek istiyorum. (Kesin ve dogmatik olacağım ama bunu entelektüel bir otoritarizmle yapmıyorum. Aslında size metinlerle uzun bir ispatlamaya girişecek kadar konuya önem atfetmiyorum çünkü sizler zaten size söyleyeceklerimi yanlışlama ya da kontrol etme olanaklarına sahipsiniz. Kesin konuşacak olmamın nedeni, tüm samimiyetimle söylüyorum, daha ziyade saygı gereği, çok daha iyi kullanılabilecek zamanı çarçur etmemek.) İktisat, iktisat teorisi bana bir mekanizmayla ve erekselci bir entelektüalizmle uyumlu görünüyor. Aslında iktisadi faillerin zorunluluk baskısı ve iktisat biliminin ortaya koyduğu nedenlerin baskısı altında hareket ettikleri ya da neyi neden yaptıklarını bilerek hareket ettikleri hipotezini öne sürebiliriz. Bu ayrımı anlamak için çok mesai sarf ettim çünkü iktisadi söylem sürekli birinden diğerine, yani bilen özneden bilinen özneye, bilen öznenin yansımasından öte bir şey olmayan *homo œconomicus*'a geçiyor. Varsayalım ki biftek alan bir ev kadını, bifteğini Samuelson'u okumuş olarak alsın:[26] Ne yaptığını bilerek satın alıyor çünkü bifteği bu yerden alması gerektiğini ve gidip daha uzaktan almasının kârlı olmayacağını biliyor ama aynı zamanda koşulların baskısı altında da alıyor; en uç durumdaysa, *homo œconomicus*'un bilen bir özne olduğunu varsaydığımız andan itibaren ise ayrımın hiçbir önemi kalmıyor. Sizlere konuyu açıkladım, artık biraz daha net ilerleyebiliriz.

İktisat teorisine içkin faydacı felsefe bana kalırsa iki ilkeye dayanıyor. Birinci ilke: Failler çıkar arayışlarına, bireysel ya da kolektif çıkar arayışına boyun eğiyorlar. Bireyin çıkarı, onun zevklerinin toplam miktarını artıran ve acılarının toplam miktarını azaltan bir şey olarak değerlendirilir. Burada, bazı geleneklerde üyelerin bireysel çıkarlarının toplamı olarak görülen toplu-

26 Bkz. bu kitapta, s. 214, not 14.

luk çıkarı sorunu baş gösteriyor. (Konuşurken tereddüt ediyorum çünkü belli isimlere bağlı, çok farklı bilimsel üretimlerin örtük felsefesini nitelemeye çalıştığımızda hep biraz haksızlık etmiş oluyoruz. Kendimi kötü hissediyorum biraz, çünkü bir başka paradigmadan hareketle, bana iktisatta –ki iktisat hâkim bir disiplin olduğu için sadece iktisatta değil– hâkim paradigma gibi görünen şeyi betimliyorum. Bir paradigmayı genel hatlarıyla betimleyerek elbette haksızlık ediyorum ve her defasında istisnalar var demek istiyorum. Örneğin –bilmeyenler için söyleyeyim, ihracat/ithalatın bir parçası olan ve "toplam etki" adı altında– zararlı etkileri inceleyen ve uzun zamandan beri bilinen insanlar var ve zararlı etkiler, kolektif çıkarın bireysel çıkarların toplamına indirgenmesi hakkında söylediklerimin bir yalanlaması. Tüm söyleyeceklerim, bu tür bir eleştiriyle tartışılabilir. Bunu belirtiyorum, aksi takdirde ilerleyemem, çünkü sizin yöneltmeyeceğinizi düşündüğüm itirazlar yöneltebilirim; ama zaten ben bu tür itirazları kendime sürekli yöneltiyorum ve bundan da çok çekiyorum.)

İkinci ilke: Tanım itibariyle tanıma uygun failler, olası en büyük mutluluk arayışlarına yön vermek için hesap silahını kuşanıyorlar ve zevklerin matematiği, rasyonel pratiğin ve hatta bu nedenle de ahlâkın doğal aracı haline geliyor. Bu durumda, Michel Foucault tarzında arkeoloji yapma ve Bentham'ın ahlâk bilimi ya da deontoloji olarak adlandırdığı üzere, zevklerin aritmetiğinde, ahlâki olarak temellendirilmiş pratikler olan rasyonel ekonomi pratiklerinin açıkça normatif bir teorisinin peşine düşme hakkına sahip oluruz; erdem ise, burada acının saf dışı bırakılmasıyla zevkin muhafazasını artıran şeydir.[27] Görünürde pozitif olan bu teori, normatif kalmaya devam eder. Kurucu metinlerde bu apaçıktır, ancak görünürde en katı formları için de aynı şey geçerlidir. Bu teorinin neden normatif kalmaya devam ettiğini açıklamak, anımsatmaya çalıştığım iki hususu tek kelimeyle özetliyor: İktisadi faillerin kılavuzu özümsenmiş çıkarlarıdır ve özümsenmiş çıkar, bana kalırsa bu felsefeyi mükemmel şekilde açıklar çünkü fayda işlevi, kesinlikle tarafsız bir gözlemciye göründüğü haliyle iktisadi failin çıkarıdır. Adam Smith bu şekilde ahlâki bakış açısını, yani aynı zamanda ekonomik olarak rasyonel bir bakış açısını, "tarafsız" ama iyi niyetli "bir izleyici"nin bakış açısıyla bir tutuyordu.[28]

Sizlere aslında o kadar da eski bir tarihe kadar gitmediğimi göstermek için, çok iyi bir ekonomist olan Harsanyi tarafından 1977'de yayımlanan bir kitaptaki bir tanımı veriyorum: "Rasyonel davranış, basitçe, iyi belirlenmiş amaçları birbiri ardına takip eden ve onları bir dizi tercih ya da belirlenmiş

27 Jeremy Bentham, *Déontologie ou science de la morale*, Charpentier, Paris, 1834.

28 Bkz. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Guillaumin, Paris, 1860 [1759]. [*Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018].

öncelik uyarınca takip eden davranıştır."[29] Başka bir ifadeyle, rasyonel hesapçı, ekonomik davranışların farkına varmak için bir ekonomistin yapması gereken şeyi yapan kişidir; onun ekonomik davranışı, rasyonel olarak farkına varmak için ekonomist hesapçının varsaymak zorunda olduğu şeye uygundur. Bu konuda, Max Weber'in *Essais sur la théorie de la science* [Bilim Teorisi Üzerine Denemeler] adlı kitabında rasyonel davranış hakkında önerdiği meşhur analizi anmam gerekirdi: Rasyonel davranış, gözlemcinin sahip olduğu konumu biliyor olsalardı, bireylerin benimseyecekleri davranıştır.[30] Yani rasyonel davranış, neyi ne için yaptıklarını bilerek hareket etselerdi ya da bir başka deyişle eyleme müdahil olmayan, ancak dışarıdan ona bakarak, neden ve sonuçları, işe sarılanları ve başarıya ulaşanları bilmek, durumu tüm karmaşıklığı içinde görmek için kendine tüm olanakları sağlayan faillerin benimseyecekleri davranıştır. Tamamen aynı mantıkta bir diğer gönderme şöyle: "Fayda ilkesi, gerçek tercihlere değil son derece temkinli tercihlere dayanır."[31] Elbette, temkine karar veren kişi gözlemcidir ("tamamen temkinli"), çünkü doğası gereği onun neyin riskli neyin risksiz olduğunu değerlendirme yetisi ve misal, şuraya mı buraya mı yöneleceğine bağlı olarak bir yatırımın getirebileceği kâr olasılıkları hakkında bilgisi vardır. Harsanyi de aynı şekilde, görünür tercihler ile gerçek tercihler, yani eğer ilk olarak gerekli tüm bilgiye sahip olsaydı, ikinci olarak, hâlâ olası en büyük incelikle akıl yürütüyor olsaydı ve üçüncü olarak, rasyonel seçimi hedefleyen bir ruh hali içinde olsaydı, failin yapabileceği tercihler arasında ayrım yapıyor.[32] Bu

---

29 "Basically, rational behaviour is simply behaviour consistently pursuing some well defined goals, and pursuing them according to some well defined set of preferences or priorities." (John Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, s. 42.) [Basitçe, rasyonel davranış, iyi belirlenmiş hedeflerin peşinden giden ve onları iyi tanımlanmış bazı tercih veya önceliklere göre takip eden davranıştır.]

30 Bkz. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965 [1904-1917], s. 335-336, 348.

31 "On Hare's view, the correct principle should be based not on actual preferences of agents, but on their 'perfectly prudent preferences' – what someone would desire if fully informed and unconfused." (Amartya Sen ve Bernard Williams, "Introduction", A. Sen ve B. Williams (ed.), *Utilitarism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 9.) [Hare'nin görüşüne göre, doğru ilke faillerin mevcut tercihlerine değil, onların "son derece ihtiyatlı tercihlerine" –bir kişinin, tümüyle bilgi sahibi olarak ve kafa karışıklığı yaşamaksızın arzu edeceği şeye– dayanmalıdır.]

32 "All we have to do is to distinguish between a person's manifest preferences and his true preferences. His manifest preferences are his actual preferences as manifested by his observed behaviour, including preferences possibly based on erroneous factual beliefs, or on careless logical analysis, or on strong emotions that at the moment greatly hinder rational choice. In contrast, a person's true preferences are the preferences he would have if he had all the relevant factual information, always reasoned with the greatest possible care, and were in a state of mind most conducive to rational choice." (J. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, s. 55.) [Tek yapmamız gereken, kişinin görünürdeki tercihleriyle gerçek tercihlerini birbirinden ayırmaktır. Görünürdeki tercihleri, muhtemelen hatalı olgusal inançlara veya dikkatsiz mantıksal analizlere dayalı tercihler ya da mevcut durumda rasyonel seçimi büyük ölçüde engelleyen

üçüncü koşul, bizi tutku kavramına götürüyor (fail son derece sakin, kendini bilen vb. biri olmalı) oysa ilk ikisi genel bilgiyle ve hesap yapabilme becerileriyle ilgili. Yani her zaman üstü örtük olarak ya da açıkça iki boyut dahil ediyoruz: Bilgi (tercihen evrensel olmalı) ve düşünüm yoluyla hesap etme.

Özümsenmiş çıkar hipotezi, hızlıca hatırlatacağım bir dizi *petitio principii*'yi [döngüsel nedensellikten doğan safsata] varsayan bu teorinin temelinde yer alıyor. Öncelikle para, bir fayda işlevine indirgenmiştir. Para, kendi faydasının yeridir, yani arzulamak, arzu ya da acı duymak gibi etkinliklerin gerçekleştiği yerdir ve bundan öte bir şey değildir. Bir başka deyişle, bireyler hakkında bildiklerimiz sadece fayda işleviyle ilgili ve bu fayda işlevinin toplumsal, tarihsel olarak ortaya çıkışının üzerine kafa yormuyoruz. Bireysel tercihlerin bir araya toplanmasını gerekçelendirmek için, örneğin tarihe bağlı tüm bireysel özellikleri dışarıda bırakıyoruz – bu konuda da yine bu kitabı alırsanız, size söylediklerimin tüm kanıtlarını orada bulabileceğinizi düşünüyorum. Bu ekonomistler için, bireysel tercihlerden kolektif tercihlere geçmek büyük bir sorun: Oysa birey için önemli olan şey, bütün olarak topluluk için de iyi midir? Bireysel özellikleri ne hakla birbirine ekleyebiliriz? Birbirlerine zıt değiller mi? Birbiriyle toplanmayacak şeyleri toplayabilir miyiz? Acaba tercihler bir araya toplanmaya uygun olmayabilir mi? Bireysel tercihlerden kolektif tercihlere, bireysel mutluluktan kolektif mutluluğa geçmeyi sağlayan –çünkü söz konusu olan budur– bireysel tercihlerin birbirine eklenmesini gerekçelendirmek için Harsanyi, benzerlik postulatı dediği şeyi ekliyor, ki bu çok önemli. (İktisat teorisinin ve onun formalizasyon eğiliminin erdemlerinden biri, kendi temellerini açıkça ortaya serme yükümlülüğünü üstlenmesidir; ki bu da aslında mücadele etmesi oldukça kolay bir paradigmadır: Bu paradigmanın güçlü yanı olan aksiyomlaştırma, kesinlik, formalizasyon, aynı zamanda onun zayıf yönleridir çünkü bir yandan da naiflikliklerini ortaya serer; en yumuşak, en esnek, en az aksiyomlaştırılmış paradigmalar, mücadele edilmesi daha zor olanlardır.) Gerçekten de benzerlik postulatı harika bir fikir: Zevklerini, eğitimlerini vb. dışarıda bırakarak, failleri bir tür evrensel insanlığa indirgemeyi sağlıyor. Onların zevklerini, eğitimlerini vb. göz ardı edebileceğimiz için, onları yan yana koyabileceğimiz postulatını öne sürüyor. İyi de tercihler söz konusu olduğunda, fayda işlevi söz konusu olduğunda zevkleri dışarıda bırakmak oldukça ilginç değil mi? (Bu, aynı kitabın 51-52. sayfalarında yer alıyor, kontrol edebilirsiniz). İşte bu şekilde ortak insanlık postulatı açıkça ilan edilmiş bulunuyor. Bir di-

güçlü duygulara dayalı tercihler de dahil olmak üzere, gözlemlenen davranışlarında dışa vurulan mevcut tercihleridir. Oysa bir kişinin gerçek tercihleri, ilgili tüm olgusal bilgilere sahip olsaydı, mümkün olan en çok ihtimamla gerekçelendirilmiş ve rasyonel seçime uygun bir zihinsel durumda olsaydı yapacağı tercihlerdir.]

ğer muhteşem formül şöyle: Harsanyi tüm faillerin aynı tatmin ve tatminsizlik kapasiteleri olduğu postulatını öne sürüyor.

## Ekonomi pratiklerinin ekonomik koşulları

Bir diğer önemli konu, zevkleri bertaraf eden bu soyut evrenselleştirme ya da homojenleştirmenin, aynı zamanda sırasıyla tarihi, zevklerin ortaya çıkışını, tüketicilerin üretiminin toplumsal koşullarını ve paradoksal olarak da ekonomik faillerin üretiminin ekonomik koşullarını ortadan kaldırıyor olması. Sosyolog olarak benim ilk tepkim, [Cezayir'de çalışma üzerine anketim esnasında] normalde bu ekonominin ürettiği habitusa sahip olmaksızın, kapitalist ekonomiyle karşı karşıya kalan Cezayirli işçilerin durumu karşısında şaşırmak oldu. İlk çalışmam da, ekonomik hesap kitap yapma işinin ekonomik koşulları olduğunu göstermeye çabalamak oldu.[33]

Bu çalışmaları bilenlerden ve belki yüz kez duyanlardan özür dileyerek, bu analizleri iki kelimeyle özetleyeyim: O dönemde sömürgeleştirilen ya da çok daha eskiden sömürgeleştirilmiş toplumlarda gözlemlenen, kapitalist ekonomiye direnişlerin ("direniş" [*résistance*] sözcüğü ilginçtir) temelini sorgulayan bir azgelişmişlik ekonomisi geleneği, prekapitalist ekonomiler ekonomisi vardı ve bugün de hâlâ var. Kültürel gelenekten, dinî gelenekten bahsediliyordu. İslâm'ın kapitalizme uygun olup olmadığı, faizle kredi almayı yasaklayan bir İslâm zihniyeti olup olmadığı sorgulanıyordu ve gidip Ortaçağ'daki ilişkilere bakılıyordu vb. Bu konularda etnologlar ve ekonomistler karşı karşıya geliyordu ve ekonomistler etnologlara gidip, mesela yeteri kadar kazandığında çalışmayı bıraktıklarında olduğu gibi (ki bu her şeyden öte son derece anlaşılır bir şey...), onların rasyonel ekonomistler gibi davranıp davranmadıklarını, hangi *curiosa ethnologica'nın* [etnolojik merak] açıklayabileceğini soruyorlardı. Etnologlar ise tabular olduğunu, cumartesi tabusu olduğunu vb. söylüyorlardı. Özet geçiyorum ve karikatürize ediyorum biraz, ancak şu basit sorunun hiçbir zaman sorulmamış olması son derece paradoksaldı: Birinin ekonomik hesap kitap yapar duruma erişmesi için hangi ekonomik koşullara sahip olması gerekiyordu? Ekonomik teminatlar alma düşüncesine sahip olabilmeniz için, asgari bir ekonomik güvenceye sahip olmanız gerekmez mi? Alt-proleterler, işsiz ya da geçici işçiler gibi ekonomik istikrarsızlığın dibini yaşayan, tamamen istikrarsız barınma koşullarına sahip, iki gün orda iki gün burada yaşayan vb. bir adam örneğin, acaba gerçekten de hesap yapmaya olanak tanıyan nesnel koşullara sahip mi? Bir başka deyişle, geleceğe dönük hesap tutma düşüncesine sahip olmak için, acaba asgari düzeyde zaten hesap tutmayı biliyor olmak gerekmiyor mu? Ay-

33 Bkz. P. Bourdieu, *Algérie 60* ve *Esquisses algériennes*, Seuil, Paris, 2008.

nı dönemde Fanon'la birlikte sorulan en önemli soru, Devrim'in alt-proletaryanın mı yoksa işçi sınıfının mı eseri olacağıydı.[34] Bu sürekli karşımıza çıkan bir soru ve şu şekilde özetleyebiliriz: Eğer içine battığımız bir toplumun karşısına, uğruna şu anki toplumu eleştirdiğimiz gelecek bir toplum temsilini koymak gerekiyorsa, bu durumda sistematik bir planı varsayan devrimci bir bilincin ortaya çıkışının koşulları nelerdir? (Bu ifade biraz basit ancak başka açıklamalar getirmeye de değer.) Şaşırtıcı olan, devrimden bahsetmiş olan insanların, devrimci bilincin ortaya çıkışının ekonomik koşulları sorusunu çok nadiren kendilerine sormuş olmalarıdır; nedeni ise aslında, tahakküm altındakilerin en devrimci unsurlar olmamalarıdır.[35] Bu tarihsel olarak tespit edilmiştir: Alt-proletarya çok muğlaktır, gelecekle ilişkileri oldukça muğlaktır, faşistler onları manevra ordusu olarak kullanırlar, binyılcı hareketler tarafından sömürülürler; oysa işçi sınıfı, sömürülüyor olsa da iş konusunda, kariyer konusunda görece daha istikrarlı yaşam koşullarına erişebilir ve gelecekle ilgili karar alma ve bu gelecek adına bugün devrim yapma arzusuna sahiptir.

Bu iki analiz *homo œconomicus* hakkında, *homo œconomicus* teorisyenlerinin hiç sormadıkları bir soruyu sormak demek: *Homo œconomicus,* bir tür rasyonel, evrensel insan tipi midir? *Homo œconomicus* teorisi Descartes'tan geliyor: Bir işi iyi yapmak için, iyi akıl yürütmek yeter; hepimizin ekonomik hesap yapma yeteneği vardır; *ratio* evrenseldir. Oysa rasyonel ekonomik hesap olanağının, tasarrufun, yatırımın vb. ekonomik koşulları vardır. Bunlar, yani imkânların ekonomik koşulları zorunludur ancak yeterli olmak zorunda değildir. Bu noktada, Protestanlık ve Marx ile Weber arasındaki ilişki gibi klasik sorular sorabiliriz; ama eğer ekonomik hesap yapma olasılığının ekonomik koşulları sorusunu daha önceden sorarsak, bu soruları daha iyi ortaya koymuş oluruz. Bu analizi sadece hatırlatıyorum çünkü amacım burada önerdiğim eleştirinin nereye varmak istediğini görmenizi sağlamak.

Betimlediğim faydacı-bireyci teoride, ekonomik fail, doğası gereği hesap yapabilme yetisine indirgenmiş sıradan bir bireydir. Bana kalırsa bu sıradan bireyin nasıl ortaya çıktığı sorusunu sormak gerekiyor: Nerden çıkıyor bu insan? Nasıl oluştu? İçinde oluştuğu, olduğu şey olabilmesi için içinde eylemde bulunduğu toplumsal, ekonomik dünya nasıl bir yerdi? Mesela, sadece kapitalist bir ekonominin varlığı onu açıklamaya yetmiyorsa, bu toplumsal dünyada nasıl bir yerde duruyor? Kapitalist olmayan bir topluma kapitalist bir ekonominin ithal edildiği sömürgeleştirilmiş toplumların durumu çok ilginç bir deneysel durum arz ediyor. Max Weber, Batı Avrupa için, kapitalizmin

34 Franz Fanon, *Les Damnées de la terre*, Maspero, Paris, 1961. [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021].

35 Bu konuda bkz. P. Bourdieu, *Esquisse Algériennes.*

kökeninin ekonomi cephesinde mi yoksa Protestan etik cephesinde mi aranacağını soruyor,[36] ancak burada, aynı anda görece birbirinden ayrılmaz iki şey meydana geliyor ve dolayısıyla bunları birbirinden ayırmakta zorlanıyoruz. Buna karşılık, sömürgeleştirilmiş ülkelerde, failleri büyük ölçüde içinde yetiştikleri prekapitalist ekonominin prekapitalist yatkınlıklarına sahip olan toplumlara, tam teçhizatlı kapitalist bir ekonomi ithal edildi: Bu, içinde oyun olan, ancak oyun duyusuna sahip olmayan veya bu duyuyu edinme koşullarına son derece eşitsiz biçimde sahip olan insanların bulunduğu bir durumdur. Bu durumda, mesela istatistiki gözlem yoluyla, rasyonel ekonomik hesap denilen şeyin ortaya çıkışının, gelirin yükselmesi gibi, işteki istikrar gibi, eğitim seviyesi vb. gibi koşullara bağlı olup olmadığını sınamaya çalışabiliriz. O dönem kısıtlı (hatta zayıf bile diyebilirim, ancak o dönemden bu yana bu veriler sınanmıştır) istatistiki verilere dayanarak yaptığım çalışmada, doğurganlık konusunda (nüfus planlanması, doğumların azaltılması, vb.), düz anlamda ekonomi konusunda (tasarruf, yatırın, vb.), eğitim konusunda (çocukların eğitimine yatırım, vb.) rasyonel türde ekonomik tutumların, ekonomik faillerin kaba ekonomik zorunluluklara tabi olmaları ölçüsünde, daha fazla ortaya çıkma ihtimali var gibi görünmüştü. Rasyonel türde ve duygusal olmayan bir devrimci bilincin ortaya çıkması, aynı yasalara göre değişiyordu. Yani hesapçı ve geleceği düşünen yatkınlık, gelecek konusunda hem aktif hem de rasyonel olan yatkınlık, hesap yaparak geleceği sahiplenme yatkınlığı, bugünü asgari düzeyde de olsa sahiplenme kapasitesini varsayıyor gibi görünüyordu; sanki insanlar sahip oldukları gelecekten daha çok, nesnel bir geleceğin, kariyerin, nesnel öngörülebilirliğin vb. sahiplenilmesini isteyen bir ekonomiye açık, meyillilermiş gibi görünüyordu... Çok basit tabirle, öngörebilme yatkınlığına sahip olmak için zaten öngörülebilir bir yaşama sahip olmak gerekir. Bunun sonucunda, oldukça önemli şeyler ortaya çıkıyor: Tanımladığım haliyle iktisat teorisi öngörülebilir, yani İngilizcede dendiği gibi sorumlu, kendilerine güvenebileceğimiz *homines œconomici*'ler talep eder.

1950'li yıllarda icat edilen ve bankaları (ipotekli kredilerin durumundaki gibi) görünür teminatlar üzerinden değil de bir kariyere sahip oldukları için faillerin sağladıkları teminatlar üzerinden kredi vermeye sevk eden kişiselleştirilmiş kredi gibi, sigortalar ve modern faizli kredi çeşitleri teorisinin tüm sorunlarına hızlıca değineyim:[37] Bir kamu çalışanı olarak evinizi satın

36 M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*. Ayrıca bkz. "Réponses finales aux critiques" (1910), Max Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996, s. 133-163.

37 Pierre Bourdieu, 1960'lı yıllarda çalıştığı araştırma merkezinde bankalar ve krediler üzerine yürütülen bir çalışmaya gönderme yapıyor. (Luc Boltanski ve Jean-Claude Chamboredon ile birlikte *La Banque et sa clientèle* başlığıyla Centre de sociologie européenne tarafından 1963'te yayımlanan rapor). Bu sorunları 1980'lerin sonlarında müstakil ev piyasası üzerine soruşturmasında yeniden ele alacaktır (*Les Sturctures sociales de l'économie*).

almak için bankaya verdiğiniz teminat, sahip olduğunuz arsalar ya da mallarla değil, kariyerinizle ilgilidir. Bir taraftan bir ömür boyu ne kazanacağınız hesaplanır. Size, hayatınız üzerinden bir avans verildiği için, sağlığınızın iyi olup olmadığının yanı sıra kariyerinizin [gerçekleşmesinin] öngörülebilir olup olmadığını da bilmeleri gerekir. Öte yandan (bankacılar bunu pratik duyu, oyun duyusu biçiminde bilir), kariyerli bir insan olarak, hesap kitap yaptığınız varsayılır ve iflas etmeyeceğiniz konusunda size güvenilebilir. Bu mantıkla, bir kredi sözleşmesi imzaladığınızda, sizden ne beklendiğini tekrar değerlendirebilirsiniz. Toplumsal bir kişiliğin, bir *homo œconomicus*'un inşa edildiğini ve bankanın, sizin yerinize bir krediyi hak edip etmediğiniz kanaatine varmasını sağlayan rasyonel ekonomik hesabı yapabilmesi için gereken şeyleri sizden istediğini fark edeceksiniz. Burada tamamen somut olanın içindeyiz.

Bu tür analizler ile geleneksel iktisat teorisinin varsayımları arasındaki farka geri döneyim. Habitus teorisi, habitus aracılığıyla olduğu kadar konum aracılığıyla da (alan kavramıyla buna tekrar değineceğim) kişinin üretiminin toplumsal koşullarının tüm tarihini olaya yeniden dahil ediyor. Eğer tercihler tarihselse, tüm soyunun sopunun tarihini değilse de en azından incelenen kişinin bireysel tarihini bilmeden, bireysel bir tercihler sistemini bilemeyiz. İktisat teorisi, tarihsel failin tarihiyle birlikte, ekonomik failin üretiminin ekonomik ve sosyal koşulları sorusunu dışarıda bırakır.

İkinci soyutlama –az önce söyledim– ekonomik fail, tercihleri nesnel ihtimallere sıkı sıkıya uyarlanmış, salt bir hesap makinesine indirgenmiştir. Her şey sanki kişi, öznel faydayı azami düzeye çıkarma ve arasından seçim yapmak zorunda olduğu farklı yatırımlara bağlı kârların olasılığını her an değerlendirme kapasitesine sahipmiş gibi gerçekleşir. (Birazdan bu konuya döneceğim: Sonuç itibariyle toplumsal failler bu rasyonelliğe sandığımızdan daha yakın mesafededirler, ancak bu demek değildir ki bu rasyonelliğin ilkesi hesap yapmaktır.) Yani failin hesap yaptığı, farklı olasılıklar arasından seçim yaptığı ve neyi neden yaptığını bilerek, yani farklı olasılıklardan ve bunların karşılıklı olasılıklarından tamamen haberdar şekilde bir inceleme yaptıktan sonra karar verdiği varsayılır; tıpkı biraz sonra bahsedeceğim metinlerden birinde söylendiği gibi... Sonuç olarak, ekonomik analizin ele aldığı fayda, faillerin algıladığı haliyle faillerin çıkarı değildir; tarafsız, konudan haberdar gözlemciye, yani ekonomiste göründüğü haliyle çıkarın temsilidir. Somut olarak, *homo œconomicus* kurgusal bir inşa ve fail de *fiction juris*, yani ekonomik modellerin bireysel tutumlara uygulanmasının ürünü olan bir tür "olması-gereken"dir. Şeylerin mantığını, mantığın şeylerine indirgemekten, dahası mantığın şeylerini, yani ekonomik hesabı faillerin aklına koymaktan ibaret olan, daha önce betimlediğim hatadır bu. Ekonomik faile atfe-

dilen tüm bu özellikler hayalîdir. Didaktik açıdan biraz ısrarcı olmamın nedeni, ki bu her zaman yapmadığım bir şey, burada gerçekten hâkim paradigmanın söz konusu olması ve herkesin kafasında az çok bunun olması... Bu mesele bence tekrar tekrar ele alınmayı hak ediyor.

Ekonomik faile atfedilen özelliklerin tümü hayalîdir. Birincisi, bazen ekonomistlerin dedikleri gibi –bence kafalarında biraz özeleştirel şimşekler çaksa fena olmaz–, eylemin tek hedefi fayda ve mutluluk değildir ve insanların kendi kendilerini cezalandırdıkları, kendilerini bile bile başarısızlığa sürükledikleri durumlar vardır – başarısızlık tutumları ekonomistleri şaşkınlığa uğratır. İkincisi (ki bu en önemli şey), çıkar, evrensel bir faile bağlı bir tür evrensel özellik değildir, toplumsal olarak belirlenir. Çıkar, her daim bir alana göndermeyle tanımlanır: Çıkar, özel bir alanın *illusio*'sudur. Çıkar, bazı istekleri algılamaya yatkın bir habitusla, bu isteklerin ortaya çıktığı belirli bir toplumsal alan arasındaki ilişkide belirlenir. Üçüncüsü, faydalılık ilkesi durumunda, ekonomistlerin kendilerine yönelttikleri bir itirazı tespit etmek de oldukça ilginç: Bu ilke, çilecilik ilkesini dikkate almak durumundadır. Bentham, çilecilik ilkesinin mutluluk ilminin önündeki engellerden biri olduğunu söylüyordu.[38] Oysa sosyolojik bir bakış açısıyla *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'ni tekrar okuyacak olursak, Durkheim tam da kültürün çile olduğu üzerinde durmaktadır.[39] Lévi-Strauss'un işlediği temaya tekrar değinmeyeceğim ancak doğa/kültür karşıtlığı, serbestlik [bırakınız yapsınlar] ile çile arasındaki karşıtlıktır. Yani Bentham, din adamlarına has bir sapkınlık olarak gördüğü çileci ilkeye karşı faydalılık ilkesini tesis etmek gerektiğini söylerken biraz naiftir. Ancak aynı zamanda, takipçileri, daha sonra çok daha karmaşık şekilde tekrarladıkları şeyleri naif bir dille ifade eden tüm kurucular gibi oldukça ilginçtir. Dördüncüsü: Karar, seçim ve hesap mantığı, antropolojik bir mittir. Bir tür mantıkçılıktır bu, Husserlci terminolojiyi kullanacak olursak, psikolojik bir mantıkçılıktır. Gündelik hayatta en önemli kararlar "karar-olmayanlar"dır. Tek bir örnek vereceğim: Hangi ilişkiler, bağlar ([*liaison*] son derece ilginç bir sözcüktür: şirketler arasındaki ilişkiden bahsedilir, aşk ilişkilerinden vb.), kopuşun karşıtıdır? Bir ilişkinin ne zaman başlamış olduğunu, nasıl sona erdiğini bilmeyiz ve o öylece devam eder. Toplumsal dünya bu tür şeylerle doludur ve bir karar vermek durumunda olunan kritik anlar, bu dünyada tamamen istisnadır. *Krisis*, yargı, eleştiri, vb., ekonomistlerin bahsettiği her şey, gerçekten de felaket durumlarında başımıza gelir: Bir bifteğin satın alınması kritik bir durum değildir... Geçiyorum, biraz basit ama yine de biraz daha derinleştirmek lazım çünkü aslında bu paradig-

38 J. Bentham, *Déontologie ou science de la morale*.

39 É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, III. Kitap, Bölüm 1, "Le culte negatif et ses fonctions. Les rites ascétiques", özellikle s. 444-453.

mayı hafife almak çok kolay, ama öte yandan bir o kadar güçlü aslında, çünkü hem sürekli önümüze çıkıyor hem de biçimselleştirmeleriyle, matematik hesapla olan bağıyla bir o kadar güçlü.

[Ders] notlarımda yazmıştım: "Seçimden bahsetmek, genelde fonemler [sesbirimler] arasında bir seçimden bahsetmek kadar saçmadır." Oysa dil böyle şeyleri ifade etmemizi sağlar. Dilbilimciler, "konuşmacı iki fonem arasında seçim yapar" der, ancak elbette hiç kimse bir fonemi şu şekilde, ötekini bu şekilde kullanarak iki fonem arasında seçim yapmamıştır. Ya ben şu anda iki fonem arasında seçim yapacak olsaydım, ne yapardım bilmiyorum! [*salonda gülüşmeler*]. Söyleyebileceğimiz tek şey, "sanki her şey bir seçim varmış gibi oluyor"dur. Ekonomik tutumların büyük çoğunluğunun benzer türde ve belki de en önemli ve en hayati olan ekonomik tutumların, fonemler arasında "seçim" yapma türünde olduğunu düşünüyorum. Yani koca bir rutin ve kritik durumlar analizi yapmak gerekecektir. Kararın tanımının bu eleştirisi belki de aslında –hatta sanıyorum ki bunu bir ekonomist söylemiştir– sonunda *homo œconomicus* teorisiyle birlikte elimizde iki iktisat teorisi olmasına götürüyor: Bunlardan biri ekonomistler için geçerli iken, diğeri sıradan *homo œconomicus* için geçerlidir. Başka bir deyişle, açıkça öyle olmamasına karşın tüm faillerin kafasına küçük bir ekonomist yerleştiren bu teori, sıradan insan için geçerli eylem biçimleri ile *homo œconomicus* için geçerli eylem biçimleri arasına bir ayrım koymaya sevk ediyor.

Artık bu konuyu kapatırken, bu paradigmada önemli olan şey, bana kalırsa Kartezyen diyebileceğimiz bir bilim haline doğru bir gerileme içeriyor olmasına rağmen sıklıkla bir bilim modeli olarak sunulan tümdengelimci bir emele dayanıyor olması. Fiziksel dünyaya Kartezyen bakış ile Newtoncu bakış arasında bulunan ve bana oldukça tutarlı görünen karşıtlıktan yararlanıyorum burada. Aslında bugün işlediği haliyle iktisat teorisi, ilgili failin hüküm verici ve normatif bir tanımı üzerine kurulu kesin modellerin inşasıyla, tümdengelimci emeli ifade ediyor. Bu aksiyomdan hareketle, gerçeği çıkarsayabileceğimiz bir başlangıç aksiyomu kuşandığımız bir bilim tanımı bu. Bu düşünme biçiminin ekonomiye bir matematiğin ithal edilmesiyle ilişkili olması tesadüf değil – Kant, matematikçiler hakkında, doğaları gereği dogmatik türde bir düşünceye ve ontolojik argüman türü bir akıl yürütmeye meyilli olduklarını söylüyordu:[40] Şeylerin mantığından mantığın şeylerine geçer; varsaydığı tek şeyse, şeylerin *mantıksal* olarak kurulduktan sonra *gerçekte de* kurulmuş olmasıdır. Dogmatik türde bu düşünce Cambridge ekolü filozof-

---

40 Bkz. örneğin *Critique de la raison pure* [Arı Usun Eleştirisi] (1781), "Discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique" şöyle başlar: "Matematik, deneyime ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden başarıyla gelişen saf aklın en parlak örneğini sunar. [...]" (Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, cilt I: *Des premiers écrits à la Critique de la raison pure*, Gallimard, Paris, s. 1297.)

larının *morbus mathematicus*[41] dedikleri şeye eklemlenme yönündedir –ifade bana oldukça iyi görünüyor–, ki bu da fiziki düşüncenin tüm dış görünüşlerine sahip bir metafizik biçimine götürür.

Bu analizlere karşı, burada Cassirer'in Descartes hakkında söylediklerini hatırlatabiliriz – sizleri *La Philosophie des Lumières*, özellikle 82. ve 128. sayfalarda Cassirer'e yönlendiriyorum. Cassirer burada Newton'un *Regulæ philosophandi*'de Descartes'a karşı çıkarak, ilkeler önermek için fenomenlerden yola çıkan ve fenomenlerle ilkeler arasında bir diyalektik kuran bir analiz lehine, çok fazla toplumsal etki yaratan ancak vasat bilimsel etkileri olan tümdengelim ihtirasını terk etmek yerine, *a priori* konulan ilkelerden hareketle, toptancı bir tümdengelimi terk etmek gerektiğini söylüyordu. *Morbus mathematicus*'un toplumsal etkililiğinin ve eğiliminin bütünüyle farkına varılması için genelde "Gerschenkron etkisi"[42] dediğim şeyi işe dahil etmek gerekiyor. Alexander Gerschenkron, bir Rusya tarihçisi. Kapitalizmin, çok basitçe daha geç başlamış olması nedeniyle, Rusya'da İngiltere'deki, Fransa'daki ya da başka ülkelerdekiyle aynı mantıkla ve aynı yayılmayla karşılaşmadığını gösterdiği bir kitap yazdı. Sadece bu gecikme nedeniyle, kapitalizm Rusya'da başka bir biçime bürünmüştür. Sosyal bilimler için de bir Gerschenkron etkisi olduğunu düşünüyorum: Daha sonra ortaya çıkmalarının kurbanı durumundalar. "Neden?" sorusunu, yani sosyal bilimlerin geç ortaya çıkışına neden olan ve özellikle de toplumsal olan sebepleri bir kenara bırakabilir ve sadece sonradan ortaya çıkmalarından dolayı, toplumsal etkileri anlamaya adayabiliriz kendimizi. Bu etkiler arasında, sosyal bilimler için, toplumsal dünya durumunda işleyen modelleri tümdengelim yöntemiyle üretmek için daha ileri bilimlerde iş görmüş modelleri ithal etme tehlikesi var. Sosyal bilimler genellikle modelleri taşıyan kişilerin de eşlik ettiği bu tür kaba model aktarımlarıyla dolu olduğu için kişi adları vermeyeceğim: Genellikle, örneğin matematikçilerin bir aşırı üretimi olduğunda, iktisat ya da sosyoloji üzerinde de matematikçilerin yansımaları görülür ve bu model taşıyıcıları, nesneleri modellenebilir olmak üzere inşa etmek yerine, modellerini işletebilecekleri nesneler ararlar – ve bu da en feci etkenlerden biridir.

Eğer iktisat teorisi ve bu teorinin felsefesi hakkında söylediklerim doğruysa –belki biraz karikatürize ettim ancak yine de fazla değil–, bu teorinin bu denli toplumsal güce sahip olması ve bu kadar hâkim olmasını anlaya-

41 P. Bourdieu bu göndermeyi *La Philosophie des Lumières*'de "Cambridge ekolü düşünürleri, Descartes'in doğa doktrininin temel kusurunu gördükleri *morbus mathematicus*'undan bahsederler" diyen Ernst Cassirer'den alır (*La Philosophie des Lumières*, s. 109).

42 "Gerschenkron etkisi" hakkında bkz. *Choses dites*, s. 51-53; "Le champ scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 2-3, 1976, s. 101-102. Alexander Gerschenkron'un kitabı *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, 1962.

mıyor olmalıyız. Bir teori, teorik olarak zayıf ve toplumsal olarak hâkim konumdaysa, bunun nedeni, önemli toplumsal işlevleri yerine getiriyor olması, kendi adına toplumsal düzene, zihinsel yapılara vb. sahip olmasıdır. Bu durumda, toplumsal güçlere çarptığı için, baştan mağlup olmuş teorik bir eleştiriyle yetinebiliriz. Zayıf teorilerin gücünü oluşturan toplumsal güçleri de anlamaya çalışmak gerekir. Toplumsal dünyada ve toplumsal dünya için çalışıyorsanız, teorik olarak zayıf ve toplumsal olarak güçlü rakiplerden daha beter bilimsel rakip yoktur.

# 9 Kasım 1982

**Husserl'de alışkanlık – İktisatta karar teorisi – Mekanizmden ve erekçilikten kaçınmak – Makine teorisi – Dilin ontolojik gücü – Halk kültürü, halk dili – Marksist teleoloji – Kolektiflerin şeyleştirilmesi ve kişileştirilmesi – Habitusun sunduğu çözüm**

Habitus kavramının Husserl tarafından kullanımına değinmek için şöyle kısaca biraz geriye dönmek istiyorum. Tabii ki habitus kavramının ne Husserl'deki kullanımının ne de daha eski tüm kullanımlarının tarihsel bir incelemesine girişmek gibi bir amacım yok. Aranızda bu geleneği bilenler için, çok önemli bir noktayı belirtmek istiyorum sadece.

## Husserl'de alışkanlık

Bu metni ve bildiğim diğer metinleri karşılaştırdığımızda, habitus kavramının kullanımında iki kutup ayırt edebiliriz gibi görünüyor: Kavram hakkındaki alışıldık görüşe göre, bir yanda Husserl, habitusu açıkça –deyim yerindeyse– saf ego içinde konumlandırır. Habitus, bu durumda insanın kendisiyle ilişkisinde sabitlik, uyumluluk ya da Husserl'in deyişiyle tutarlılık ilkesidir (birinden bahsederken "tutarlı" dediğimiz anlamda): Saf özne, saf özne olarak, sabit ve kalıcı hedefler koyabilme kapasitesine sahiptir. Bir başka deyişle, bu bir anlamda aşkın öznenin sabitlik ilkesi gibidir. Bir diğer taraftan, belki kavramı benim çekmeye çalıştığım tarafa çektikleri için, daha iyi bildiğim başka metinler bambaşka bir şey söylüyor: Bu, Husserl'in –eğer bu şekilde çevirmek doğruysa– "alışkanlık" [*Habitualität*] dediği şeyin teorisidir ve Husserl, burada bana kalırsa "aşkın ben" cephesinde değil de, daha ziyade "ampirik ben" teorisi cephesinde konum alıyor. Sizlere *Erfahrung und Urteil*'dan [Deneyim ve Yargı] bir pasaj okumak istiyorum. Yaklaşık çevirisi şöyle: "Özgünlüğü içinde yaşanan dünyamız, sadece bir mantık işlemleri dünyası değildir; nesnelerin, olası yargı bildiren substratlar [kalıcı öz] olarak, bilişsel faaliyetin

olası temaları olarak sunulduğu yer değildir; o aynı zamanda 'deneyim' sözcüğüne ortaklaşa biçimde atfedilen en somut anlamıyla deneyimin de dünyasıdır." Bugüne kadar habitus kavramı kullanımlarım konusunda hâlâ tereddüt yaşayanlar için, kavramın kullanışlı –filozofların dedikleri gibi "basitleştirilmiş"– bir çevirisi, "deneyimli insan"dan bahsedildiği anlamda, şu deneyim anlayışı olurdu: Dünyayla neredeyse deneysel türden bir karşılaşmanın ürünü olarak deneyim. Yani Husserl diyor ki: "Bu aynı zamanda 'deneyim' sözcüğüne ortaklaşa biçimde atfedilen en somut anlamıyla deneyimin dünyasıdır. Ve gündelik anlam hiçbir şekilde sadece ve salt bilişsel davranışa bağlı değildir." Geçen sefer söylemeye çalıştığım şey doğrultusunda, habitusu bir bilme biçimi olarak düşünebiliriz; elbette bu bilgiyi, tamamen farklı bir mantığa itaat eden bir şey olarak anlamak kaydıyla... "En genel anlamıyla habitus, daha ziyade, hayatın belli hallerinde ona sahip olan, deneyimli olan kişiye, karar verirken ve eylemde bulunurken güvence veren bir alışkanlıkla ilişkilidir. Bu ifadeyle, aynı zamanda alışkanlığın kazanılmasını sağlayan tikel deneyimler de bizi ilgilendirir." Bu metni harikulade buldum, çünkü aslında kavrama dahil etmek istediğim şeyi söylüyor: Yani hem toplumsal dünyanın düzenlilikleriyle yüzleşerek "deneyimle edinilen" anlamında "deneyim"e –ki burada vurgu, edinme biçimindedir– hem de hayatta başının çaresine bakmayı, deneyimli olmayı sağlayan, Husserl'in dediği gibi "hayatın gündelik hallerinde, karar almayı ve eylemde bulunmayı güvence altına alan" bu deneyime işaret ediyor. "Yani 'deneyim' sözcüğünün bu ortak, alışıldık ve somut anlamı, hususi olarak bilişsel ve yargı bildiren bir davranış biçiminden ziyade, pratik olarak etken ve değer biçen bir davranış biçimini ifade ediyor."[1]

Okumalarımda ve tekrar okumalarımda, tesadüfen *Méditations cartésiennes*'de [Kartezyen Meditasyonlar] –Fransızca çevirisinde s. 56-58'deki–, konusu alışkanlığın kalıcı özü olarak "ben" olan, oldukça uzun bir pasaj çıkarmıştım.[2] Husserl benim yaptığım analize çok benzer bir analiz yapıyor-

1 PUF'un sunduğu bu pasajın çevirisi şöyle: "Tüm özgünlüğüyle yaşanan dünyamız sadece mantık işlemleri dünyası değildir; yargı bildiren muhtemel alt katmanları (substrat), bilişsel faaliyetin olası konuları gibi nesnelerin önceden verili olduğu yer değildir sadece; aynı zamanda da 'deneyim' sözcüğüne ortaklaşa atfedilen tamamen somut anlamda deneyimin dünyasıdır." Ve gündelik anlam kesinlikle sadece ve salt bilişsel davranışa bağlı değildir. En genel haliyle habitus, daha ziyade, ona sahip olan, "deneyime sahip olan" kişiye, gündelik hayat hallerinde karar verirken ve eylemde bulunurken güvence sağlayan bir *alışkanlıkla* (*Habitualität*) ilişkilidir. Bu ifadeyle aynı zamanda, onun aracılığıyla bu *alışkanlığın* kazanıldığı deneyimin bireysel hali de bizi ilgilendirir. Yani 'deneyim' sözcüğünün bu ortak, alışıldık ve somut anlamı, hususi olarak bilişsel ve yargı bildirici bir davranış biçiminden ziyade, pratik olarak etkin ve değer biçen bir davranış biçimini ifade eder." (Edmund Husserl, *Expérience et jugement. Recherches d'une généalogie de la logique*, PUF, Paris, 1970 [1939], s. 60-61)

2 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, 32, "Le moi, substrat des habitus" ve 33, "La plénitude concrète du moi comme monade, et le problème de son autoconstitution", s. 56-58 (Vrin, 2008, s. 115-119).

du. Onun düşüncesinin bu yöneliminin en doğal uzantısı, beden-özne olarak, cisimleşmiş yönelimsellik olarak saf beden temasıyla ve örneğin *Algının Fenomenolojisi*'nde[3] seksenli sayfalarda bulabileceğimiz alışkın beden temasıyla Merleau-Ponty'dir. Habitus tam da, Merleau-Ponty'nin mevcudiyet ile namevcudiyet arasında bir ara vade olarak ifade ettiği "dünyaya aşinalık"tır. Bu ifade bana, söylemek istediğimi betimlemek için çok yerinde görünüyor; yani habitusun ne her daim var olan, tetikte bir bilinç ne de var olmayan bir otomatizm olduğunu gösteriyor. Konuyu daha fazla derinleştirmiyorum, sadece geçen sefer andığım analizleri açıyorum. Tekrarlıyorum; tüm bunları, söylediğim şeyin ne kadar özgün olduğunu vurgulamak için söylemiyorum kesinlikle. Bu kaynakların, düşünmeye çalıştığım şeyde daha ileri gitmek için yardımcı olacağını düşünmeye başladığım bir dönemde, ben zaten uzun zamandır habitus kavramını kendi çalışmalarımda ve kendi üslubumca kullanıyordum. Tüm bunlar anekdot niteliği taşıyor, ancak felsefe tarihiyle uğraşanlar için önemli olduğunu düşünüyorum: Tarihçiler sayesinde, teyit edici kaynaklarla sıklıkla karşılaşıyoruz.

## İktisatta karar teorisi

İkinci geriye dönük bakışım: Geçen sefer neo-marjinalist, neo-klasik iktisatta karşımıza çıktığı haliyle eylem ya da rasyonalite teorisinin, tümdengelimci şekilde işlemesi bakımından benim sosyal bilimler tasarımımdan ayrıldığını söylemiştim ve bu konuda Newton'un geliştirdiği şekliyle bilim felsefesini Descartes'ın ortaya koyduğu bilim felsefesiyle karşılaştıran Cassirer'in bilinen bir metnini anmıştım. Bu analiz, özellikle matematiksel iktisat ya da (özellikle Bayesçi) karar teorisi olmak üzere iktisadın, tipik biçimde tümdengelimci olması bakımından önemlidir. Sosyal bilimlerde, dilbilimci Chomsky gibi başka örnekler görüyoruz. Bu bilim biçimleri, gerçekliği bir modelden hareketle çıkarsayabileceğimiz bir şey olarak karşılayan kavramların inşasıyla ilerler. Kendi içinde tartışılmaz olan bu işlem biçimi, kendine has bir bilimsel cephedir ve bilim yapmanın çağdaş yöntemleri içinde yönümüzü bulmak için bunun belirtilmesi önemli...

Bu konuda, geçen salıdan bugüne tümdengelimci yapıdaki bu düşünce tipiyle ilgili bir çalışmaya denk geldim, size kaynağı vereceğim. Bu çalışma, özünde geçen söylediğime ek olarak bir şey söylemiyor ama ifade ettiğim şeyi biraz açmak adına sadece bir nokta üzerinde durmak istiyorum. Sosyolojik bir bakış açısıyla, bugün felsefi karar teorisi ile rasyonel hesaba dayalı iktisat teorisi arasında gözlemlenen karşılaşmayı çok ilginç buluyorum. Bunu sağlayan, her iki disiplinin en az iki akımını karakterize eden tümdengelimci

3 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*

gelenektir. Bu bilime karşı tutum, iki disiplin arasında verimli sonuçlara yol açıyor. Bu insanlar oldukça ilginç bir biçimde kendilerine, aynen benim kendime sorduğum ve habitus kavramıyla çözmeye çalıştığım soruları soruyorlar: Beklenen öznel faydaya tabi olan rasyonel karar olgusunu gerekçelendirmek için, inşa ettikleri modelin normatif mi yoksa betimleyici mi olduğunu kendilerine soruyorlar. Kullandıkları cümlelerden biri, bu kitapta betimlenen Bayesçi karar teorisi hakkında geçen sefer söylediğim şeyi iyi örnekliyor diye düşünüyorum: "Hem normatif hem betimleyici bir model olan bu model, insan rasyonelliğinin bir modelidir."[4] Eğer metnin devamını okursak, makale yazarlarının bilinçli ya da bilinçsiz olarak, hem soyut ve gerçekliğin ayırdına varmak için oluşturulmuş görece keyfî inşa olarak, hem de onunla gerçekliği karşılaştırabileceğimiz ideal paradigma olarak alınan "model" sözcüğüyle oynadıklarını görürüz. Bu teori, davranışın, olduğu haliyle farkına varılması ve aynı zamanda olması gerektiği haliyle davranışın modeli olduğunun ayırdına varılması amacı güdüyor. Bu kitapta tabiri caizse tamamen açık edilmiş ikili bir oyun, iktisat teorisinde açıkça ya da üstü örtülü bir şekilde işleyen karar modellerinin merkezinde yer alıyor. Sormak istediğim sorulardan biri, gerçek bir çelişki olup olmadığı ve hem betimleyici teorik bir model olarak hem de normatif teorik bir model olarak formel bir model önerilip önerilemeyeceği... Nasıl oluyor da normatif teorik bir model bir betimleme değeri barındırıyor? Burada bir paradoks yok mu ve bu modelde işleyen teori, etkililiğinin ilkelerinin farkına varılmasını sağlayabilecek durumda mı? Bu, sorduğum bir soru ve konuya daha sonra ayrıntılı olarak geri döneceğim.

Aslında daha önce söylemiş olduğum şeylere geri dönmeksizin ya da tüm ayrıntılarını size aktarmamın mümkün olmadığı çok karmaşık tartışmalara girmeksizin, size bu çalışmadan ayrıntılı olarak bahsetmem çok zor. Ama yazarların iki eylem teorisi ve böylelikle de iki bilim teorisi arasında gelgit yaşadıklarını tespit etmek ilginç: Bu iki bilim teorisinden ilki, teorik modeli, belli bir noktaya kadar gerçekliğe yapışık halde ve daha absürd, daha *meaningless,* yani anlamsız olmamasına şaşırabileceğimiz, tümüyle keyfî bir yapay üretim olarak betimliyor; diğeri ise, benim önermiş olduğum ve aslında her şey faillerin kafasından geçtiği gibi gerçekleştiği için pratikleri açıklamak adına önerilen modelin failin kafasında olup olmamasının çok önemli olmadığını söyleyen teoriye çok yakın bir eylem teorisi. Alıntılıyorum: "Asıl mesele, insanların, bir karar aldıklarında formel bir karar bilimi aygıtını bilinçli

4 Ellery Eells, "The philosophical and psychological significance of Bayesian decision theory", *Rational Decision and Causality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, s. 24: "Both as a normative and as a descriptive theory, it is a model of human rationality." [Hem normatif hem betimleyici bir teori olarak, bu, insan rasyonelliğinin bir teorisidir.] (P. Bourdieu "makalenin" "yazarları" diyerek çoğul anıyor, oysa aynı ve tek yazarın metinlerinden oluşan bir derleme bu. Büyük ihtimalle bu çalışmada alıntılanan tüm kaynakları ifade etmek için bu şekilde kullanıyor.)

olarak kullanıp kullanmadıklarını bilmek değildir. Aynı şekilde, mekaniğin yasalarını bilinçsiz ve sezgisel olarak anlamak, bir bisikletçinin ya da ip cambazının becerisini destekleyebilir; yine karar teorisinin ilkelerinden birkaçını bilinçsiz ya da sezgisel olarak bilmek de insan kararlarını destekleyebilir."[5] Yani öznel olasılıklarıyla, yararlı öznel işlevleriyle vb., bir noktaya kadar gerçekliği açıkladığını düşünen, matematiksel bir karar teorisi inşa ediyor. Aynı kitapta, geçen sefer de söylediğim gibi, yazarlar kimi zaman olayın bu şekilde olduğunu, insanların bu şekilde eylediklerini, kimi zamansa olayın bilinçsizce gerçekleştiğini de söylüyorlar. Bu durumda, kimi zaman hesap yapan ve matematiksel olarak düşünen bir insan beyninden, kimi zaman da gizemli otomatizmlerin varlığından bahseden Chomsky'de olduğu üzere, kapı her şeye açılıyor.[6] Her şeye rağmen, bu teorinin statüsü ve teorik değeri üzerine olan bu teorik kararsızlıkta ilginç olan şey, iktisadi faillerin geometrici ya da matematikçi oldukları varsayımını yapmaksızın, öznel başarı olasılıklarını dikkate alarak, başarı şanslarını azami seviyeye çıkarmanın peşinde oldukları hipotezine dayanan teorik bir söylemin nasıl olup da gerçekliği açıklama iddiasında bulunabileceğinin güçlü biçimde sorulmasıdır. Aklınızın bir köşesinde tutmanız için hatırlatmak istediğim soru bu işte...

Bu kitaptaki bir diğer ilginç konu, nedenlerle açıklama ve mantıksal gerekçelerle açıklama arasındaki kararsızlıktır. Belki biraz hızlı gittik ama en son size sorunun tek cümleyle sorulabileceğini söylemiştim: Toplumsal failler rasyonel bir eylem gerçekleştirdiklerinde, acaba nedenlerin zorlamasıyla mı, yoksa nedenleri sonuçları bilerek mi hareket ediyorlar? Nedenlerin zorlaması altında mı, yoksa mantıksal gerekçelere bağlı olarak mı hareket ediyorlar? Bu soru iktisatçılar tarafından da soruluyor. Yüzeysel [değiniyorlar], ancak şu önemli bir cümle: "Bir neden, bir failin bir eylemi gerçekleştirmesini, ancak bu failin bu eylemi gerçekleştirmek için mantıksal gerekçelere sahip olmasını belirleyerek belirler."[7] Bırakıyorum, siz düşünün, bu oldukça

5 "The question is not whether people actually consciously manipulate a particular formal decision-theoretic apparatus when making decisions. Just as an unconscious, intuitive grasp of the laws of mechanics underlies the skills of a cyclist or a tight-rope walker, so, in the same way an unconscious, intuitive grasp of some principles of decision theory may underlie human decision making." (*a.g.e.*, s. 33.) [Mesele, insanların karar alırken bilinçli bir şekilde, belirli bir teorik karar aygıtını kullanıp kullanmaması değildir. Mekanik yasalarının içgüdüsel bir biçimde kavranması bir bisikletçinin ya da ip cambazının becerilerinin temelini nasıl oluşturuyorsa, karar teorisinin bazı ilkelerinin bilinçsiz, sezgisel bir şekilde kavranması da insan kararlarının altında yatıyor olabilir.]

6 P. Bourdieu bu okumayı muhtemelen Noam Chomsky ve Morris Halle, *Principes de phonologie générative*, Seuil, Paris, 1973'ten yapıyor.

7 "The common cause can cause the act only indirectly: by causing the person to have reasons for performing the act." (Ellery Eells, "Common causes, reasons and symptotic acts", *Rational Decision and Causality*, s. 149.) [Ortak neden, eyleme yalnızca dolaylı olarak neden olabilir: kişinin eylemi gerçekleştirmek için nedenleri olmasına neden olarak...]

ilginç... Bu tür tartışmalara girmekte biraz tereddüt ediyorum çünkü aranızda biraz felsefe bilgisi olanlar, karar teorisiyle kendilerini lise sona düşmüş gibi hissediyor olabilir ve bu tartışmalardan bir miktar haberdar olanlarsa, fazla basite indirgediğimi ve tam da hem karar teorisini hem de iktisadi hesap meseleleriyle karşılaştığımız bu temel tartışmaların gerisinde kaldığımı düşünüyor olabilirler. Her seferinde tekrarladığım gibi, bu sorunları epistemolojik bir şeref meselesi olarak değil, bu tür derinlemesine düşüncelerin, sosyoloji yapmak için, sosyoloji yazmak için, sosyolojiyi düşünmek için olmazsa olmaz olduğuna inancım gereği hatırlatıyorum.

## Mekanizmden ve erekçilikten kaçınmak

Karar iktisatçılarının ve filozoflarının bu sorunsalını hatırlattıktan sonra, meseleyi kendi ifade ettiğim şekliyle hatırlatayım. Belki biraz hızlı gitmiştik. Mekanizm ve erekçilik seçeneklerinden kaçınmayı sağladığı için habitus kavramını, en azından negatif olarak doğrulanmış bir teorik araç olarak gördüğümü belirtmiştim. Hem nedenlere dayalı mekanik bir açıklamadan, hem de hedeflere, ereklere dayalı açıklama olarak öznel bir erekçilikten, doruk noktası geçen sefer söylediğim teori tarafından temsil edilen öznel erekçiliğin aşırı bir biçiminden kaçınmayı sağlıyor. Yine geçen sefer hızlıca, nedenlere dayalı olarak açıklama ve öznel ereklere dayanarak açıklama olmak üzere, görünürde birbirinin tamamen rakibi olan bu iki teorinin, aslında birbirlerine indirgenebilir olduğunu da söylemiştim. Buna kanıt olarak da –ki zaten bu kitabı okurken de bunu gördüm– aynı yazarın kolaylıkla birinden diğerine geçebildiğini ve farkına bile varmadan, yazarken de birinden diğerine kolaylıkla geçilebildiğini göstermiştim. Bir teoriden, tamamen tersi gibi görünen bir diğerine doğru bu kaymayı anlamak için, klasik felsefe geleneğinde fiziksel belirlenimcilik ve entelektüel belirlenimcilik arasındaki son derece klasik ayrımı düşünmek yeter. Bu sizleri Spinoza anılarınıza götürecek, ama bazen faydalıdır bu.

Geleneksel olarak, faile dışsal, fiziksel, biyolojik ya da toplumsal nedenlerin kendini faile dayattığı, dışsal bir belirlenimcilikten bahsedilir. Klasik açıklama, Spinoza'nın iyi bilinen bir metninde yer alır: "Sonlu ve belirlenmiş bir varlığa sahip her şey, var olmak için belirlenmemişse ve bizzat kendisi sonlu ve belirlenmiş bir varlığa sahip olan bir başka nedenle var olmak ve eylemde bulunmak için belirlenmemişse, ne var olabilir ne de eylemde bulunmak üzere belirlenebilir."[8] Yani dışsal, atfedilebilir bir neden olmaksızın, fiziksel ya da biyolojik belirlenim olmaksızın, eylem yoktur: Özgürlük, nedenlerin göz ardı edilmesinden ibarettir. Yanlış biçimde modernist olarak

8 Baruch Spinoza, *Éthique*, önerme XXVIII.

nitelenen bazı sorunsalların balonunu patlatmak konusunda *Ethica* felsefesinin faydasını görüyoruz. Bir de entelektüel türdeki belirlenimcilik vardır. Hakikatler ve değerler tesis etme özgürlüğünü sorgulayan Descartes'a karşı, Spinoza, düşünen bir özne ya da rasyonel bir hesapçının, bir bakıma mantıksal zorunluluğa karşı koyamayacağını söyler: 2 ile 2'nin 5 yaptığını söylemekte görünürde özgür olan eylem, aslında akıldışı bir eylemdir. Spinoza, onaylama yetisi ya da onaylamayı reddetme yetisi olarak özgürlük anlayışını reddediyordu; mantıksal zorunluluk karşısında muhakememizi askıya alma gücümüz yoktur diyordu. Bu hem eğitsel hem de geriye dönük açıklamanın ardından, iktisadi karar teorisine geri döndüğümüzde, birebir bu tür sorunlarla karşı karşıya kalıyoruz: Kimileri iktisadi zorlamaların, insanları yaptıkları şeyi yapmak zorunda bırakacak türde olduğunu, kimileriyse faillerin bundan haberdar olduklarını söyleyeceklerdir. Öznel olasılık teorisyenleri, örneğin, rasyonel hesabın eldeki bilginin sınırları dahilinde uygulandığını göstereceklerdir; rasyonel eylem hakkında, Weber'in teorilerini hatırlatarak, tamamen rasyonel bir hesabın, söz konusu tüm verilerin olabildiğince bütünlüklü olarak bilindiğini ve bu veriler temelinde eylemin başarıya ulaşmasının nesnel olasılıkların bilinmesine dayalı optimum bir hesabı varsaydığını söyleyebiliriz. Bu şekilde ifade edildiğinde, sorunun ekonomik-sosyal belirlenim sorunu olarak ya da entelektüel bir belirlenim sorunu olarak irdelenebileceğini açık bir şekilde görüyoruz. Satır aralarında ekonomistleri okuduğumuzda, aradaki farkı görüyoruz. Kimileri, kimi iktisadi faillerin doğrudan iktisadi ve sosyal belirlenime tabi olduklarını ve nedenlere uygun olarak eylemde bulunduklarını, kimileriyse nedenleri bilerek eylemde bulunduklarını söyler, ki bu da aynı kapıya çıkar. Bilim insanı tarafından inşa edilen modeller, faillerin yaptıklarını açıklıyorsa, bu, en basitinden faillerin nedenlerle yön bulduklarını ve bu nedenleri bilen bilim insanının ise, failleri bu şekilde davranmaya iten şeyi bilmesi nedeniyledir; tek fark ise bilginin sıralamasıdır. Yani mekanizm veya erekçilik seçenekleri, sadece görünüşte bir ayrımdır. Geçen sefer iktisat teorilerini öznel erekçiliğin bir örneği olarak incelemiştim, ancak az önce gösterdiğim üzere, bu teoriler öznel erekçilik ile mekanizm arasında gidip gelir.

Bugün üzerinde durmak istediğim bir başka erekçilik biçimi var: kolektiflerin erekçiliği ya da nesnel erekçilik. Mekanizm karşısında iki tür eylem teorisi vardır elimizde: Biri tekil bireyi rasyonel eylemlerin öznesi yapar; diğeri rasyonel eylemlerin, tarihî eylemlerin öznesini, Sınıf, Ulus, Devlet vb. gibi kolektif öznelerde, kolektif varlıklarda arar. Bugün hızlıca, habitus teorisinin ya da daha doğrusu, sonra değineceğim üzere habitus teorisi artı alan teorisinin, birlikte bana iktisadi erekçiliğin yanılsamalarından kaçmayı sağladığını göstermek istiyorum.

Kolektiflerin erekçiliğinin neyi kapsadığını herkes biliyor. Her gün radyoda duyduğumuz, "Ulus bize ... diyor", "Devlet, dolaylı vergileri artırmaya karar verdi", "Fransız Kilisesi ... eğilimiyle mücadele ediyor" cümleleri ya da sosyologlarda okuduğumuz, "Kapitalist okul dezavantajlı sınıfların çocuklarını saf dışı bırakıyor"[9] ya da "Burjuva devlet, medya araçlarını kontrol etmeye karar verdi" cümleleri buna basit örneklerdir. Grupları, kolektiviteleri, kurumları temsil ettiği iddia edilen soyut kavramları özne olarak seçen bu cümlelere o kadar alışkınız ki, tümüyle görmezden geliyoruz. İyi de ne anlama geliyor bunlar? Bir anlamları var mı? Sosyolojik açıdan meşru olmaları için bu cümlelere hangi soruları sormak gerekiyor?

## Makine teorisi

Kolektifleri cisimleştirmek, bunları gerek mekanizmalara tabi şeyler, gerekse ereklerin peşinden giden insanlar gibi tasavvur eden bu mantık, bana teorik düzeye ek bir düzeyde [Devlet] aygıtı kavramıyla gerçekleşiyor gibi görünüyor.[10] Aygıt kavramı hayalî bir kavramdır, çünkü erekselleşmiş bir mekanizmadır: Aygıt öyle bir şeydir ki, öngörüldüğü şey için yapılmış gibi görünecek şekilde üretilmiştir. "Okul aygıtı en dezavantajlıları saf dışı bırakıyor" cümlesi, bir tür makine olduğu anlamına geliyor – bu *machina*'yı hangi *deus* üretti bilmiyoruz; ki mantığı itibariyle bu makine, bir makine olmanın tüm yazgısıyla (makinaların şeytani olduğu söylenir genelde), kendi programında kayıtlı etkileri üretiyor. Program sözcüğünü bilişim anlamında kullanıyorum: "Makineyi programladık" gibi... Bir tür makine-toplum teorisi, görünürde birbirine zıt iki felsefeyle aslında uyumlu olabilir: Bunlardan birine daha ziyade iyimser diyebileceğimiz, diğerineyse karamsar diyebileceğimiz iki felsefeden bahsediyorum. Birinde *deus in machina* söz konusudur: Makine bir fayda için çalışır. Bu, sosyal bilimlerde işlevsel teori dediğimiz şeydir: Toplum, sadece işleyen bir makine değil, aynı zamanda en iyisi, iyi olan için çalışır. Öyle tasarlanmıştır ki, ne yaparsak yapalım iyiyi üretir, öğrencileri saf dışı bırakır gibi görünür ama bunu onları daha iyi korumak için yapar vb. Diğerinde ise *diabolus in machina*, toplumsal dünyanın yapmayacağı her şeyi yapmak için programlanmış cehennem makinesi gibi, şeytani bir şey söz konusudur. Size metinler önerebilirim. Makine teorisinin, şeyleştirilmiş ya da kişiselleştirilmiş kavramların mekanik tüm kullanımlarının meyletti-

9 Christian Baudelot ve Roger Establet'nin kitabına gönderme, *L'École capitaliste en France*, Maspero, Paris, 1971.

10 Louis Althusser'in "Devletin ideolojik aygıtları" makalesine gönderme ("Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, sayı 151, 1970; yeniden basımı: *Positions*, Éditions sociales, Paris, 1976, s. 76-125)

ği eşik olduğunu düşünüyorum – "İşçi sınıfı...", "Proletarya...", "İşçiler...", "Toplumsal hareket..." vb. ile başlayan cümleler bu türdendir. Koca bir toplumsal laf kalabalığı, naif şekilde erekçi bir görüş barındırır. Bu da ortakduyuda, ahlâki infiallerde, kahvehane sohbetlerinde görebileceğimiz tepkileri, sözde asil bir dile tekrar çevirmekten öte bir şey değildir. Konuşmalar, "... için yapılmış" tarzındadır. Sosyolog, toplumsal dünya üzerine bu gündelik söylemin sapkınlıklarına karşı bizzat uyanık olmalı ve insanları uyarmalıdır, çünkü burada toplumsal dünya üzerine düşünmenin kendiliğinden bir biçimi söz konusudur. Fiziğin, toplumsal dünyaya dair sıradan görüşten, büyülenmeden, yani büyüden kendini kurtarması gibi, çocuk psikologlarının çocukluk artifikalizmi* tanımlamalarındaki gibi, sosyolojinin de sosyal bilimleri toplumsal artifikalizm düşüncesinden, yani "bir eylem varsa o halde öznesi de olmalı" [...] düşüncesinden kurtarması lazım. Her türden belirleyicilerin, sorumlu, özne terimleriyle düşünmeyi gündelik düşünceye ve bilimsel düşünceye dayatmak için el ele verdiğini düşünüyorum.

Beaune'da iki otobüs arasında meydana gelen feci kaza örneği, söylemek istediğim şeyin bir anekdotla anlaşılmasını sağlayacak.[11] Sıradan bilincin hemen sorumlular aradığı toplumsal olayın tipik bir örneğidir bu. Olay için soruşturma komisyonları kurulmuş, hâkimler atanmıştı ve soruşturmanın mantığı ise, olayın sorumlusunun bulunmasıyla olayın kapanacağı yönündeydi. Soruşturma komisyonunun erişilebilir durumdaki raporu ise tüm sosyologların üzerinde düşünmesi gereken bilimsel bir sosyoloji dersi adeta... Ayrıntıya girmiyorum, belki gazetelerde okumuşsunuzdur; soruşturma komisyonu, birbirinden görece hem bağımsız, hem de birbiriyle ilişkili toplumsal faillerin toplumsal özelliklerine bağlı birçok sebep bulunduğu sonucuna vardı. "Geçici işçi" olan şoförün "yorgun olduğu" söylendi. Bir adım daha ileri gidip, insanlardan sorumlu olan habituslar, kişiler olduğunu da söyleyebiliriz. Biraz daha ilerleyecek olursak, kazadan önceki yirmi dört saati incelemek de yetmez. İçki içip içmediğini anlamak için çocukluğuna, hatta dedelerine (büyükannesine ve büyükbabasına) kadar bakmak gerekir. Yani failler cephesinde tarihsel bir soyağacı çıkarmak gerekecektir. Maddi koşullar cephesinde ise yolun durumu, tatil yoğunluğuyla ilgili trafik sıkışıklığı, şirketlere bakacak olursak araçların durumu, vergilerin yapısı, geçici personelin istihdamı vb. gibi birçok koşul karşımıza çıkacaktır. Ancak bunlar, sorumluluk kavramının yerinde bir kavram olmadığı anlamına gelmiyor: So-

(*) Piaget'ye göre çocuğun, doğa olaylarının başka bir güç tarafından yapıldığını düşünmesi – e.n.

11 Bu kazaya, tatil kampına giden öğrencileri taşıyan iki otobüs karışmıştı. Kaza 31 Temmuz 1982'de olmuştu ve çoğu çocuk olmak üzere elli üç kişi ölmüştü. Bu kazanın neden olduğu kolektif isyan, ağır vasıtaların ve öğrenci servislerinin yük taşıma limitlerine dönük bir dizi önlemin alınmasına yol açtı.

rumluluk kavramı yerinde olabilir, çünkü bazı toplumsal olaylarda "sorumluyu bulmak" önemli olabilir, ama bunun bilimle bir ilgisi yoktur. Kavram, bilimsel olarak yerinde ve uygun değildir; bilimsel bir açıklama sisteminin inşası söz konusu olduğunda, failler, olaylar vb. arasında karmaşık bir ilişkiler sistemi inşa etmek gerekir.

Bu örneğin ardından, genel olarak toplumsal dünya hakkında söylenen şeye geri dönebiliriz ("Kriz ...", vb.) ve toplumsal dünya hakkında konuşmak için kendilerine para ödenen insanların (gazetecilerin, siyaset insanlarının) her gün yaptıkları konuşmaların, bu soruşturma komisyonunun yaptığı şeyin çok gerisinde olduğunu göreceksiniz. Onların söylemleri, "Devlet ... yaptı" ya da "Otoyollarda geçiş ücretleri yeteri kadar yüksek olmadığı için trafik sıkışıklığı var" türünden önermelere kadar gider. Onlar, olayı tek bir nedene ve sorumluluk mantığına indirgerler. Nesnel teleolojinin bu sıradan düşünme biçimine meylini, analitik felsefecilerin dile ve dilin sorumsuz kullanımının doğurduğu paradoks ve paralojizmlere uyguladıkları türde bir eleştiriye tabi tutmanın, bilimsel açıdan olduğu kadar etik açıdan da ilginç olabileceğini düşünüyorum (bu durumda her iki boyut birbiriyle buluşabilir).

## Dilin ontolojik gücü

Nesnel teleolojiye, yani Marksizmin teleolojisine gelmeden önce, din hakkında analitik türde bir sorgulamayla ilgili olarak, aklınızın bir köşesinde tutmanız için birkaç şey söylemek istiyorum. Oldukça yerinde bulduğum bir halk deyişi aracılığıyla, ortakduyu yoluyla ifade edilen "Dil her şeyi taşıyabilir" tabirinde olduğu gibi, toplumsal dünyayı ilgilendiren bir şeyi layıkıyla adlandırmanın bu kadar önemli olmasının nedeni bence her şeyin söylenebilir olması, hatta ve hatta, olmayan bir şeyin dahi söyleyebilir olmasıdır.

Felsefe kültürüyle haşır neşir olanlar, burada Sofistlerden Russell'a ya da analitik felsefenin bugünkü biçimiyle "varolmayan"dan bahseden bir söylemin meşruiyetini sorgulamakla ilgilenen geleneği bulacaklardır; yani "varolmayan"dan meşru bir şekilde bahsedebilir miyiz ve "varolmayan"dan bahsederken, bir varlığı kabul ediyor değil miyizdir? Platon'dan sonra gelen Sofistlerin yarı keçi yarı at,[12] yani hayalî bir varlık meselesi dedikleri, her

12 "Üstelik tanım aracılığıyla özü nasıl ispatlayacağız? Mecburen, yani, insanın ne olduğunu ya da başka bir şeyi bildiğimizde, aynı zamanda var olduğunu da biliyoruz, çünkü kimse olmayan bir şeyin ne olduğunu bilmez: Söylemin ya da adın ne anlama geldiğini bilebiliriz sadece; tıpkı *yarı keçi yarı at* dediğimdeki gibi, ancak 'o yaratık' nedir, bunu bilmek imkânsızdır. Ama bunun yanı sıra, tanım bir şeyin ne olduğunu ispat edebilse, onun var olduğunu da ispat edebilir mi? Tanım, aynı şekilde ispatlama, tek bir ve aynı şeyi bilmemizi sağladığı için, aynı mantık yürütmeyle hem özünü hem de varlığını nasıl ispat edebiliriz ki? Oysa insanın olması bir şeyse, insanın var olması bambaşka bir şeydir." (Aristote, *Organon*, cilt III: IV. *Les seconds analytiques*, 92b, Vrin, Paris, 1970, s. 184-185.) "Kendilerinde isimler ve fiiller ne bir yapısı, ne bir ayrımı olan bir kav-

şey söylenebilir olduğu için ve her şey söylenebildiği için de her şeyin düşünebilir, hayal edilebilir olduğu, iki ayrı parçadan oluşan ve kaynağı belli olmayan gerçeklik meselesi dedikleri şeydir bu. Sanıyorum sosyolojide, "Devlet ... yapmaya karar vermiştir" dediğimizde, sanki "Varlık-olmayan vardır" ya da "Yaratık kırlarda hoplayıp zıplıyor" diyormuşuz gibi, Frege'nin dediği üzere[13] dilbilgisel olarak doğru, anlamı olan bir cümle kuruyoruzdur ama buna rağmen göndergesi yoktur. Bir cümlenin anlamlı olması, *meaning*'i olması, var olan bir şeye göndermede bulunduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle (zaten biliyor olanlardan özür diliyorum, fazla üstünde duruyorum ama...) "Halk sınıfları vergilere karşı ayaklanıyor" dediğimde, bir dizi varsayımda bulunuyorum; tıpkı "Fransa'nın kralı keldir" dediğimdeki gibi... Russell'ın[14] dil filozoflarına özgü şu meşhur örneği, üstü örtük olarak bir Fransa kralının varlığı postulatını koyar. "Fransa kralı keldir" der gibi görünürüm, ama kel olduğunu söylemeden önce, bir Fransa kralının var olduğunu söylemiş olurum. Aynı şekilde, "Halk sınıfları vergi artışlarını kabul etmeyecekler" dediğimde, vergi artışlarından bahsediyor gibi görünürüm, ama öncelikle, halk sınıflarının var olduğunu söylemiş olurum; ki asıl sorun yaratan da budur. "Devlet ... yapmaya karar vermiştir" dediğimde de aynı şey geçerlidir. Başka bir deyişle, dikkati yükleme çekiyorum, oysa varoluşsal niceleyiciyle mantıksal olarak beliren soruyu, yani "Önceden haber verdiğim şeyin, hakkında bir şey söylediğim şeyin var olduğunu söyleyebilir miyim?" sorusunu sormam gerekiyor.

Sanıyorum hepimiz Marksizm yoluyla, gazetecilik yoluyla vb. büyük ölçüde kolektiflerin bir ereğe sahip olduğunu düşünmeye alıştığımız ve bu esnek Hegelciliği soluduğumuz için, bu tür soruları sorma alışkanlığımızı yitirdik. Tüm bu cümlelere öyle aşinayız ki onların altını oymak yerine onları kutsanmış ekmek gibi kabul ediyoruz. Mantıkçılar ise soyut gerçekliklerin ontolojik statüsü sorusunu soruyorlar: Kavramlar var mıdır? Yoksa bir nominalizm olduğunu mu kabul etmek gerekir? Buna ek olarak, skolastiklerin eski meselesi, radikal bir nominalizmi mi, yoksa asla gerçekliklerden değil de sadece kavramlardan bahsedebileceğimiz radikal bir tür fenomenalizmi mi kabul etmek gerekir; yoksa toplumsal dünya üzerine tüm önermeleri ciddiye mi almak gerekir?

---

rama benzerler. İşte size bir kanıt: *bouc-cerf* [at-keçi] tabii ki bir şey ifade ediyor, ama onun olup olmadığını eklemediğimiz sürece, şu aşamada mutlak konuşarak ya da zamana gönderme yaparak bu ne doğru ne de yanlıştır." (*a.g.e.*: II. *De l'interprétation*, 16a, s. 78.)

13 Gottlob Frege, "Sens et dénotation" (1892), *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris, 1971, s. 102-126.

14 Bu örnek 1905 tarihli bir makalesinde kullanılıyor "On denoting", *Mind*, 1905, s. 479-493 (Derslerden sonra Fransızcaya çevrilmiştir: "De la dénotation", *Écrits de logique philosophique*, PUF, Paris, 1989, s. 201-218).

Bilimlerde bir moment olan gündelik dil eleştirisi, sosyal bilimlerin durumunda, özünde özel bir önem ve faydaya sahiptir. Tüm soyut mefhumların temize çekilebilir olduğu bu dil eleştirisi, sosyal bilimlerin durumunda özellikle zordur, çünkü adlandırma, sözcükler, kendi durumlarında gerçekliği üretmeye katkı sağlarlar: Sadece mefhumlar mantık eleştirisine tabi tutulmalıdır diyemeyiz; daha önce çok defa söylediğim üzere, sözcüklerin gerçekliği üretmeye katkı sağlamaları ölçüsünde, bu mantık eleştirisinin bir ucunun kaçınılmaz olarak sosyolojik eleştiriye çıktığını da bilmek gerekir. Örneğin belli bir otoriteyle, birisi Fransa kralının kel olduğunu söylerse, burada sadece mantıksal bir sorun olmaz, aynı zamanda politik bir sorun da ortaya çıkar. Birisi, belli bir otoriteyle, "Kriz çıkacak" dediğinde, krizin çıkmasına katkı sağlamış olur. Başka bir deyişle, sosyal bilimler özelinde, toplumsal dünyayı adlandırmaya yarayan kavramların ontolojik statüsü sorusunu sormak demek, aynı zamanda varoluş postulatları içeriyor olmalarına rağmen, belli bir otoriteyle kullanıldıklarında, gösterdikleri şeyi var etmeye katkı sağlayan kavramların kontrolsüz kullanımının politik olarak ne anlama geldiği sorusunu sormak demektir. En basit ve en çarpıcı örneğin toplumsal sınıfların varlığı olduğunu düşünüyorum. Eğer bu, şu ya da bu şekilde hem çözülmüş hem de belirsiz bir meseleyse, bunun nedeni şu an betimlemekte olduğum paradoksun tam ortasında yer alıyor olmasıdır: İki sınıf olduğunu söylemek, bir tespittir. Ancak bu tespit, yetki sahibi biri tarafından toplumsal dünya hakkında söylendiğinde, kendi kendini doğrulamaya katkı sağlar. Bu tespit kendi kendini geçerli kılar. Aslında söylemek istediğim şey, toplumsal gerçekliğin, kısmen konuşan özneler olarak toplumsal faillerin yaratımı olduğu... Bir dizi neden var, ama özellikle de anlatırken sürekli geriye dönme ihtiyacı sizleri odaktan koparabiliyor, bu nedenle de kendimi net ifade edemiyorum. Bu yolla, dile bir güç, ontolojik bir statü atfetmek, ona çok yüksek düzeyde bir politik rol biçilmesi anlamına gelir.

[Bu derse hazırlık notlarımda] söylemeye çalıştığım şeyin anlaşılmasını ve belki sizlerin daha iyi duyumsamanızı sağlayacak olduğunu düşündüğüm bir örneğe değinmiştim. Kullandığımız gündelik kavramlar konusunda, mantıkçılar, özellikle de Ryle, var olmanın ne demek olduğuna dönük olarak, fiziki şeylerin var olma biçimlerine gönderme yapan tekanlamlı bir tanımımız olduğu için, kavramsal şeylere uygun ve yerinde olmayan sorular sormak zorunda kaldığımıza dikkat çekerler. Örneğin, tin kavramı konusunda –burada Ryle'ın *La Notion d'esprit*[15] [Tin Mefhumu] başlıklı kitabına dayanarak söylüyorum– tinin nerede bulunduğu sorusunu sorarız kendimize: Vücutta mı, kafada mı, organizmada mı, vb.? Sonunda Ryle'ın, Descartes felsefesini özetlediği "makinedeki hayalet" paralojizmi dediği şeye ulaşırız.[16] Baş-

15 Gilbert Ryle, *La Notion d'esprit. Pour une critique des concepts mentaux*, Payot, Paris, 1978 [1949].
16 *A.g.e.*, Bölüm 1: "Le mythe cartésien", s. 11-24.

ka bir deyişle, var olan bir şeyin, üstü kapalı biçimde fiziki, –var olmak, bir yerlerde olmak anlamına geldiği için– yeri tespit edilebilir olduğunu varsaydığımız için, bir şey ya da bir kavram hakkında varoluş sorusunu sorduğumuz andan itibaren, peşinden bunun nerede bulunduğu sorusu da gelecektir. Size *locus* konusunda, kültürün yeri konusunda cilt cilt, kütüphane dolusu kitaplar getirebilirim. Koca bir Anglosakson antropoloji geleneği, kültür denilen bu şeyin statüsü üzerine kafa yoruyor ve aynı davranışları aynı anlamla ve aynı davranışları anlamlı aynı niyetlerle bağdaştırmak [olarak tanımlıyor kültürü]. Ancak kültür nerede var olur? Aynı şekilde dilin nerede var olduğunu da sorarız kendimize, beyinde bir hazine olarak mı var olduğunu – bu konuda koca bir dizi cevabı olan Saussure'e bakabilirsiniz.[17] Bir diğer örnek: Eylemlerin doğurucu ilkesinin nerede olduğunu sorarız kendimize ve bu bizi söylediğim şeye götürecektir: Yani özne neredFor? Nedeni kimdir? Arşimet noktası neredelir? Birçok durumda, aradığınız bu şeyin hiçbir yerde olmadığı söylenebilir. Analitik filozoflar genellikle tinin hiçbir yerde olmadığını söylerler; ki bu, sorunun tutarlı olmadığı ve bir şeye, onun için kurulmamış bir soru sorduğunuz anlamına gelir. Zaten "hiçbir yerde" diye cevap vermek, "uygun olmayan soru" anlamına gelir.

Farkında bile olmadan toplumsal dünyaya sürekli bu tür sorular sorduğumuzu düşünüyorum. Eğer, "Kilise diyor ki..." cümlesini Russellcı türde bir eleştiriye tabi tutacak olursak, aslında iki önerme olduğunu görürüz: "Kilise gibi bir şeyin varlığını" [doğrulayan] bir önerme –ki bu, Kilise denen bu şeyin var olduğu anlamına gelir– ve "Kilise bunu, şunu söylüyor" diyen [bir diğer önerme]. Evrene Kilise gibi bir şeyi yerleştirdikten sonra, kendimize "Bir Kilise için var olmak ne demektir?" sorusunu sorabiliriz ve kanon hukuku, katedraller vb. ile Kilise, bir *şey* olarak vardır diyecektir. Söylemek istediğim şu: Ontolojik sıçramayı yapmayı reddettiğimiz zaman, sosyal bilimlere ciddi bir ilerleme kaydettirmiş oluyoruz. Çünkü aslında "Kilise ...yı düşünüyor" dediğimizde, "Kilise" sözcüğünü söyleyebiliyor olmamız nedeniyle, Kilise gibi bir şeyin var olmasına ve onlara dokunabildiğimiz için var olduğundan emin olduğumuz şeylerin var olmaları gibi, Kilise'nin de var olmasına geçeriz. Birçok tartışma bu türdendir.

---

17 Örneğin Saussure şöyle yazıyor: "Dil, her bir beyne yerleştirilen izler halinde kolektivitede vardır, neredeyse birbirinin aynı tüm nüshaları bireyler arasında paylaştırılmış bir sözlük gibi... Yani bir yandan hepsinde ortak ve temsilcilerin iradesinin dışında konumlanmış olarak, onların her birinin içindedir." (*Cours de linguistique générale*, s. 38), ya da hatta: "Tüm bireylerde zihninde depolanmış tüm sözlü imgelerin toplamını kuşatabilseydik, dili oluşturan toplumsal bağa temas edebilirdik. Aynı topluluğa mensup kişilerin içine, sözün pratiğiyle konulan bir hazine, her beyinde ya da daha net bir ifadeyle bir bireyler topluluğunun beyinlerinde gücül olarak var olan dilbilgisel bir sistemdir; çünkü dil hiçbirinde tamamlanmış değildir; kusursuz olarak sadece kitlede vardır." (*a.g.e.*, s. 30).

## Halk kültürü, halk dili

Bir başka örnek vereceğim ve işte burada biraz sancılı olan geriye dönüşümün faydasını göreceksiniz. Sancılı diyorum, çünkü hepiniz bana çaresiz gözlerle bakıyorsunuz hissine kapıldım [*salonda gülüşmeler*]. Daha sağlam bir zeminde ilerleyeceğiz: Ciddi bir mücadelenin konusu olan "halk kültürü" ya da "halk dili"nden bahsediyorum. Tartışma neredeyse her kriz döneminde alevlenir, belli aralıklarla daha önce yüz kere oynanmış tartışma senaryoları yazılır; şöyle dönüp göz ucuyla geçmişe bir baktığınızda, zaten bu tartışmaların nereye varacağını görürsünüz. Peki, neden "halk kültürü" gibi bir kavram bu kadar büyülüyor insanları? Bunun cevabı büyük ölçüde bir entelektüeller sosyolojisinde yatıyor. Geriye bu kavramın, neden dile getirdiğim ontolojik argüman mantığında işlemeye dönük olduğu sorusunu sormak kalıyor. İnsanlar –nedendir onu da bilmiyorum ama– buna fazla ilgi gösterdikleri için, ispatlaması çok uzun ve çetrefilli olacaktır. Ancak bu tartışma aynı zamanda çok karanlık: Kabaca ifade edeyim ki, "Varlık-olmayan vardır" tarzında bir önerme söz konusu burada da. Kültür, etnologların kullandıkları anlamda değil de, sınıflara bölünmüş bir toplumdaki gündelik anlamıyla –mesela "kültürlü" adam dediğimiz anlamda– doğanın, yani dışlanmış insanların, tahakküm altındaki sınıfların karşısında konumlandırılır; o, egemen sınıfların insanlarıyla, tahakküm altındaki sınıfın insanlarını birbirinden ayıran şeydir. Dil mecrasında, örneğin "argo"dan, "çiğ sözcüklerden" bahsedilir; doğa ile kültür arasındaki geleneksel karşıtlığı anında teşhis edebileceğimiz, "pişmiş" ile "çiğ" arasındaki karşıtlığa denk düşer bu.

Yani kültür doğaya karşı, ham olana karşı, yani toplumsal düzenin içinde doğal halde bulunanlara karşı tesis edilmiştir. Söylediğim şeyi teyit etmek için bir sözlüğü açıp nazik/kaba, zarif/bayağı, vb. sıfat ikiliklerinden herhangi birine bakmanız yeter: Doğa/kültür karşıtlığı tarzında, yani hükmeden/hükmedilen, ince/kaba, hafif/ağır, seçkin/avam tarzı karşıtlıklar etrafında örgütlenen bir sıfatlar silsilesi görürsünüz. Tekrar ediyorum, kültürlü insanların hiçbir toplumsal vasfı olmayan insanların karşısında olması [anlamında], kültür doğaya karşı oluşur – "kaba", "vahşi" sıfatlarına bakın, çok ilginç bir seri bulursunuz.[18] "Halk kültürü"nden bahsettiğimizde, "yarı keçi yarı at" tarzı bir hayalî varlık kurgularız: Kültür, varlığı; eğitimsiz olanlar ise "varlık-olmayan"ı ifade eder. "Varlık-olmayan bir varlık"tan bahsediyoruzdur. Kültürün, karşısında tanımlandığı bir kültürden bahsedilmektedir. Bazıları "kültür" sözcüğünün anlamının değiştiğini, etnologların kullandığı anlamda kültürün, bir yaşam biçimi, yaşam tarzı vb. anlamında bir kültürün söz konusu olduğunu söyleyeceklerdir. Ancak bu kesinlikle doğru de-

18 Bu konularda bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*.

ğil. "Halk kültürü"nden bahseden insanlar ona saygınlık kazandırmak için bunu yapıyorlar ve bu şekilde halka dair olarak tanımlanan bu şeyde, onlara egemen kültürü oluşturuyor görünen her şeyi bulmak istiyorlar: "Argoya bakın, muhteşem, Saint John Perse düzeyinde!" (*gülüşmeler*). Eğer bu tür bir gerçeklik üretiliyorsa, bunun nedeni, bu kavramın üretici ve kullanıcılarının, zorluklara göğüs germelerini sağlayan güçlü toplumsal çıkarları olması ve ayrıca, bizzat nesnel gerçeklikte, bazı çelişkilerin bu tür bir projektif testi mümkün kılmasıdır. Söyleyeceklerimden kendim de pek memnun olmayacağım ama yine bir örnekle belirteyim, siz kendiniz mevzuyu derinleştirirsiniz: "Halk kültürü", "halk dili", "halk sanatı" kavramlarının –ki "halk" sıfatını yapıştırdığınız tüm simgesel olgular için geçerlidir bu– işleyebiliyor, dolaşıma girebiliyor, anlaşılabiliyor vb. olmasının nedeni bence bir tür *coincidencia oppositorum* [zıtların birliği] üretmek için –ki büyünün tanımıdır bu, büyü zıtlıkların bir araya gelmesidir–, insanların, zorlukların üstünden gelmek için çok güçlü, hatta bazen hayati çıkarlarının olmasıdır. Bana kalırsa bunun bir nedeni de sözcükleri birleştirme ve simgesel sistemlerin göndergelerinden sıyrılma özelliğini kullanma huyumuz.

Anlam ve gönderge arasındaki ayrımı sistematik bir biçimde sosyolojiye uyguladığımızda, politik söylemin ve gündelik varoluşun simgesel mücadelelerinin özünün, dilin ve daha genel olaraksa tüm simgesel sistemlerin göndergelerinden sıyrılma ve "boşa dönme" yetisi sayesinde mümkün hale geldiğini görürüz. (Wittgenstein dille ilgili olarak bunu söylüyordu: Çoğu durumda dil boşa döner).[19] Şimdi hatırlamıyorum ama birileri de "semantik ayrışma"dan[20] bahsediyordu. Siyaset, simgesel gücün bu kötüye kullanımından, bu daimi semantik ayrışmadan beslenir; biz de canımız ne isterse onu söyleriz. Ancak söylemek, oldurur. Eğer halk kültürü kavramını çürütmek istiyorsam, ondan bahsetmek zorunda kalırım ve böylelikle de onun var olmasına katkı sağlarım; siyasi mücadelenin büyük sorunlarından biridir bu: Varlığına katkı sağlamaksızın bir kavramla nasıl mücadele edebiliriz? Bu, Sofistlerin de paradoksudur: Bir şey düşünülebilir ya da dile getirilebilir olduğu andan itibaren, bir varlık biçimine sahip olur. Çünkü "Varlık-olmayan vardır" dediğimde "Varlık-olmayan" var olmuş olur. Var olmadığını söylemek için "halk kültürü"nden bahsetmeye başladığımdaysa, onun var olmasına katkı sağlamış olurum.

Aslında daha iyi açıklayabileceğimi sanmıyorum ama en azından niyetimi anlamanız için yine de söylediğim şeyi tekrar edeceğim. Sosyal bilimin, bilimsel pratik sahasına belli bir felsefe geleneğinde gelişen bir dil eleştirisini

19 Burada söz konusu edilen kişi matematikçi René Thom olabilir: "Les 'mathématiques modernes': une erreur pédagogique et philosophique?", *L'Âge de la science*, sayı 3, 1970, s. 225-242.

20 / L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, § 132, s. 169.

dahil etmesi, kendi menfaatinedir demek istedim aslında. Bu artık uygulanmıyor, çünkü her zaman olduğu gibi bu analitik felsefe geleneğine mensup insanlar, muhtemelen toplumsal dünyaya son derece ilgisizler ve genellikle (eğitim, yatkınlıklar vb. itibariyle) toplumsal nedenlerle toplumsal dünyaya ilgi duyan insanlar da, kendilerine mesnetsiz görünen bu analitik felsefe geleneğinden olabildiğince uzak. "Fransa kralı keldir", Hint sofizmi[21] onlara mesnetsiz [örneklermiş gibi görünüyor]. Bugün önüme çıkan öznel zorlukların dışında, çok farklı zamanlarda öğrendiğimiz ve farklı mantıkta iki şeyi insanın kendi zihninde bile birbiriyle diyaloğa sokmasının her zaman çok zorlu olduğunu, bunun da nesnel bir zorluk olduğunu düşünüyorum.

Andığım gelenekten gelen filozofların çoğunlukla toplumsal dünyadan alınan örneklere başvurduklarını görmek de ilginç: Örneğin Oxford Üniversitesi'nin tüm kolejlerin toplamından başka bir şey olup olmadığını soracaklardır kendilerine. Ya da bir diğer örnek: Alayı oluşturan üç bölüğün geçtiğini gördüğümde, hâlâ daha alayı mı beklemeliyim mesela...[22] Onlar özellikle toplumsal dünyayı düşünmeden söylenen biraz mesnetsiz, biraz komik, son derece Oxfordvari bu tür örneklere bayılırlar. Bu evrende gerçekliğe sahip olan bir şeyi düşünmenin zorluğu da burada yatar. Bu geleneğe dahil filozofların toplantılarına katıldım ve afallama [yaratmak] için bu düşünme biçiminin önüne gerçek bir örnek atıvermenin yeterli olduğunu fark ettim. Yani ben onların toplumsal dünyadan bahseden insanlar olduklarını düşünüyorum, belki herhangi birinden biraz daha fazla... Bu felsefi akımdan yararlanmak ve onu kendi pratiğimde, kendi dil kullanımımda tersyüz etmek için uzun zaman harcadım. Örneğin *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*'nde mantık kavramlarının gruptan çıktığını, toplumsal dünyanın mantık olduğunu, mantık teorisinin sosyolojik bir teori olduğunu söyleyen Durkheim'ı duymak gerekir.[23] Bunu hepimiz duymuşuzdur ama aslında artık sosyolojik kültürün bir parçası haline geldiği için buna inanmıyoruz. Bu mantıkla, dil üzerine çalışmak, toplumsal dünya üzerine çalışmaktır diye düşünüyorum; üstelik ifade etmeye çalıştığım üzere (belki en flu kaldığım nokta buydu), bu, politik çalışmanın da merkezinde yer alıyor: Politik çalışma, dilin ayrılmaz parçası olan, bu, söylediği şeyden sıyrılma ve olmayanı söyleyebilme özelliğini kullanan sözcüklerle, sözcükler üzerinde çalışmadır, ki bu özellik toplumsal bir özellik değildir. Bu dilin boşluğa konuşma özelliği vardır, söylenecek hiçbir şey olmadığındaysa en güçlü yanının söyleme özelliği olduğunu ve bize dur-

---

21 Hint sofizmi, derisi siyah, dişleri beyaz olan Hintlinin hem beyaz hem beyaz-olmayan olduğunu söylemeye dayanır.

22 Bu iki örnekle ilgili olarak bkz. G. Ryle, *La Notion d'esprit*, s. 16. G. Ryle, bunları "makinedeki hayalet" paralojizmiyle aynı tipte "kategori hatası" olarak sıralar.

23 Bkz. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 616-638.

madan ontolojik argüman oyunu oynandığını düşünüyorum. Aslında bugün, "'Dikkat, bir kavram vardır, *dolayısıyla* bu şey vardır' dediğimizde –ve çoğunlukla bunu söylemediğimizde–, ontolojik aldatmaca, yani politik aldatmaca yapıyoruz" diyen Kantçı eğilime değinmiş oldum.

Özellikle de aynı analitik felsefe geleneğine dahil olan ancak birbirlerinden görece bağımsız iki akımı birbirlerine yeniden bağlamak istedim: Soyut kavramların mantığının yorumlanması akımı ile Austin'in temsil ettiği, sözcüklerin uyguladığı güç üzerine kafa yoranların akımını. Eğer bu iki akımı birbirine eklemleyecek ve belki de var olmayan bir şeyden varmış gibi bahsetmenin ne anlama geldiğini sorgulayacak olursak, konuşmak için belli bir otoriteye sahip olduğumuzda, dile getirdiğimiz şeyin var olduğuna inandırmak için de otoritemizin olduğunu görmemiz gerekir... Aslında özünde buna gelmek istiyordum. Toplumsal otoriteye sahip olduğumuzda, söylediğimiz şeyin gerçekliği sorusunu kendimize sormaksızın toplumsal şeylerin var olduğunu söylemek, insanların bunların var olduğuna inanmasına, yani bunların varmış gibi görünmesine katkı sağlamaktır; üstelik varlık ve varolmama sorularını dahi sormadan... Bir toplumsal şey için var olmak ne demektir? Özel bir var olma biçimi mi vardır? Bu özel var olma biçimi, neyle ilgilidir? Size senenin [başında] sorduğum ilk soruyu, dersimin ilk cümlelerini hatırlıyor musunuz: Varlık kavramını çeşitlendirmemiz mi gerekir? Bir kavramdan sonra "olmak" fiilini iki anlamıyla getirdiğimizde [...] ne yapıyoruz? Kabaca, özetlemek gerekirse, toplumsal dünyadan bahsederken sürekli ontolojik kaymalara açık olduğumuzu biliyor olsaydık, ne yaptığımızı biraz daha iyi biliyor olurduk.

## Marksist teleoloji

Analitik dil felsefesi hakkında bu kadar laf sarf etmemin nedeni, bu ontolojik yanılsama gösterisinin, –ontolojik argümanlar hakkında söylenildiği gibi– metafizik yazımdaki bu düzmeciliğin, onlardan bahsedebildiğimiz için sanki şeyler varmış gibi yapmakla ilgili bu sosyolojik düzmeciliğin, en sık olarak "nesnel teleoloji" dediğimiz akım içinde karşımıza çıkmasıdır. Bu noktaya geri döneceğim. Mantığı itibariyle toplumsal dünya ve dil üzerine yazmaktaki zorluğun, bir cümlenin öznesini dile getirerek, sadece kolektifleri tarif eden kavramlar hakkında bir şeyler çıkarsayarak değil, aynı zamanda kavramlara, eylemleri ifade eden fiillerin özneleri muamelesi yaparak kişileştirmekten kaynaklandığını belirtmiştim. Burada tek başına koca bir tarih teleolojisi konuşmaktadır. Aslında Marksist biçimiyle nesnel teleoloji gündelik dile işlemiştir. Aklımda bu var ve bu nedenle bu konuya geri döndüm: Akıllarımızda az çok, benim "esnek" diye nitelediğim bir tür Hegelcilik var-

sa, bunun nedeni, dilin vurgulamış olduğum bu derin yapısıyla uyum içinde olmasıdır.

Özellikle de Hegelci diyalektik ile Marksist diyalektik arasındaki ilişkiler üzerine çok yazılıp çizildiği bir dönemde, söylediklerim biraz düz ve biraz indirgeyici gelebilir. (Durum yine sancılı benim için. Biraz basit şeyler söyleyeceğim, hatta kimi zaman indirgeyici olduğumu düşünebilirsiniz, ama göstermeye çalışacağım şey açısından faydalı olacağını düşünüyorum.) Marksist geleneğin Hegelci nesnel teleoloji geleneğiyle bağlarını kopardığı söyleniyor. Marx'ın da söylediği gibi (yani doğru – alın size bir önerme daha: "Marx Hegel'le kopuşunu onayladı..."), tarihin sonu *a priori* belirlenmiş, ideal bir son değil, "teorinin, yansıması olduğu sürecin bizzat içine işlediği [...]" maddi bir vadedir. Bu, *Doğanın Diyalektiği*'nde Engels tarafından çok açık şekilde görülmüştür – Engels'in, özünde kendiliğinden sosyoloji yaptığını ve epistemolojik engelden bahsedildiğinde bu tarafa bakmak gerektiğini düşünüyorum. Alıntılıyorum: "*Nesnel* denilen diyalektik, tüm doğada hüküm sürer; öznel denilen diyalektik ise, kalıcı itilafları ve en sonunda birbirlerine dönüşmeleriyle ya da daha üstün bir forma dönüşmeleriyle, tam da Doğa hayatını şekillendiren zıtların karşıtlığı hareketinin saltanatını yansıtmaktan öte bir şey yapmaz."[24] Başka bir deyişle, nesnel ile öznel arasında bir tür uyum vardır; tarihin sonunun tanımı da bu uyumdur. Diyalektiğe göre teorik özne, bir bakıma bir ereğe değil de, bir vadeye doğru yol alan Doğa'nın teorik hareketiyle birleşir – bu bir sözcük değişimidir. Erek, aşkınlık değildir; tarihsel sürecin çıktığı doğal vade olarak bilimsel bir şekilde keşfedilir – bu vade gereklidir (bir "son" varsayımında bulunulur). Özetle tarih felsefesinin yerine bir tarih bilimi, bir Marksist teleoloji, yani yasalar geçmiştir. Marx'ın dediği gibi artık *a priori* belirlenmiş, ideal bir son ya da erek yoktur; Doğa'nın nesnel yasaları vardır. Doğanın bu nesnel yasaları, kaçınılmaz olan, kesinlikle gerekli bir sona doğru, sosyalizme doğru gider; yani Tarih'in mutlak bir doğrultusu vardır.

Hegel'in teolojik teleolojisinin bu sekülerleştirilmiş hali, benim gözümde felsefenin radikal bir değişimi değil, bir *aggiornamento*'dur [güncelleme]. Bu biraz çekingen erekçi felsefe türü, içinde yüzdüğümüz *doxa*'dır aslında, çok farklı kişilerde onun yansımalarını bulabiliriz: Weber'de, Husserl'de... Husserl, Fransızcaya çevrilerek *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlanan küçük metninde şöyle diyor: "Avrupa'nın insanlığı, onun yapısını etkileyen tüm değişimlerde hâkim olan ve bunlara bir anlam veren, ebedi kutba yönelmiş bir gelişmeye anlamını veren [anlayabiliriz çünkü metin 1936'lara doğru Almanya'da yazılmıştır], onda doğuştan var olan bir entelekyayı [*en-*

24 Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions sociales, Paris, 1968 [1883], s. 213. [*Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1970].

*téléchie*] barındırır." Metnin ilerleyen sayfalarında: "Avrupa insanlığının tinsel *telos*'u sonsuzlukta yer alır"[25] diyor. Weber için, onun düşüncesinde merkezî bir unsur olan rasyonelleşme süreci üzerine olan bir metne, özellikle de –en açık metni olduğu için– Babillilerden günümüze insanlığın bir tür tablosunu sunduğu *Protestan Ahlâkı*'nın giriş bölümüne yönlendireyim sizi: Rasyonel toplumu, rasyonel hukuku, rasyonel müziği vb. kurmak için birikmiş bir dizi taslak vardır – bu sürekli karşımıza çıkan bir sözcüktür, Babilliler hesap yapmayı tasarlamışlar, Keldaniler trigonometriyi bulmuşlardır vb.[26] *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın ekinde, müzik üzerine muazzam bir metinde Weber rasyonelleşme, matematikleşme, vb. süreci olarak Ortaçağ'dan günümüze Batı müziğinin tarihini betimler.[27] İlginç bir kitapta –referansını hatırlamıyorum, şimdi aklıma geldi–[28] sanat tarihçisi Gombrich, Panofsky gibi çok farklı kişiler aracılığıyla, esnek Hegelci geleneğin, yani bir tür laikleştirişmiş Hegel'in nasıl da sanatın tüm toplumsal tarihini lanetlediğini gösterir. Bu bir tür yüz kızartıcı, bilimselci bir erekçiliktir; erek, tarihin nesnel yönelimini keşfeden bilim insanı tarafından ortaya konulmaz, bilimsel olarak hesaplanır, mecburi ve idealdir... (sosyalizm durumunda). Bir şekilde [Hegel'le] aynı şey, ama daha beteri... Sonuç olarak bu, ideolojinin, bilimde gizlenen en kötü niyetli biçimidir: Yani ideolojinin, bilim adı altında işleyen, bir şekilde de tartışılmaz olmak isteyen, toplumsal dünyayla ilgili modern biçimi var elimizde. Bu erek, resmen ideal bir erek değildir artık, ama bir erek olarak kalmaya devam eder, çünkü ister istemez ona doğru gidiyoruzdur. Bu erekçilik Hegel'de olduğundan çok daha gizemlidir ve "öznesiz süreç"in gizemciliğini bulabiliriz onda. Bir ereğe doğru hareket vardır. Buraya neden gittiğimizi, nasıl gittiğimizi kimse bilmez ama mecburen gideriz.

## Kolektiflerin şeyleştirilmesi ve kişileştirilmesi

Bana yapılan ikinci itiraz şu: Konulmaya devam edilen bu erek –ancak bilimsel temellerde konulmaktadır– kendine erekler koyan faillerden mahrum bir erektir ve bireylerin pratiklerine göre tümüyle özerkleşmiş durumdadır. *Praxis*'i ilkesi kabul eden bir teori açısından bana en tehlikeli gelen şey budur. Kolektifleri şeyleştirme sanatı, tam anlamıyla rolünü oynamaktadır. Vaktim olmayacağı için şimdi yapmayacağım, ancak toplumsal antro-

25 Edmund Husserl, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, cilt 55, sayı 3, 1950, s. 225-258.

26 M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*.

27 Derslerden sonra yapılan Fransızca çevirisi: Max Weber, *Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique*, Métailié, Paris, 1998.

28 Ernst H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, Oxford University Press, Londra, 1969 (derslerden sonra Fransızcaya çevrilmiştir: *En quête de l'histoire culturelle*, Monfort, Paris, 1992).

pomorfizm, toplumsal artifikalizm dediğim şeyin burada ne kadar açık olduğunu görmek için devlet aygıtı ve Devlet'e atfedilen işlev teorilerinin tamamına tekrar değinmek gerekiyor. "Kapitalist okul saf dışı bırakıyor" denildiğinde, bir özne yokken erek söz konusudur; ama iyi de özne yoksa nasıl oluyor da erekler belirleyebiliyoruz? Devletin ya da okulun, egemen sınıfın hizmetinde olduğunu söylediğimizde, erekler koyan birinin ve buna aracı olan makamların bulunduğunu varsayıyoruz. Bu araçsalcı tanıma göre devlet, kimin koyduğunu bile bilmediğimiz bir ereğin aracısıdır sadece. Bu durumda "egemen sınıf"ı ya da başka bir kolektif özneyi anmış olur, *ad infinitum* bir regresyona doğru yol alırız. Aslında nihayetinde onun bir tür Tanrı olduğunu söyleyebilmek gerekir, ama tabii ki materyalist olduğunu iddia eden bir mantıkla hareket ettiğimiz için bunu yapmayız... Bu tür artifikalizm, devlet söz konusu olduğunda oldukça açık birçok hataya yol açar: Devlet sıkı sıkıya araçsal bir mantıkla tanımlanmıştır, yerine getirmesi beklenen erekler karşısında tamamen şeffaftır; bu nedenle şu tür cümleler kurabiliriz: "Kapitalist devlet egemendir", "Kapitalist devlet saf dışı bırakır," çünkü olanakların ve ereklerin çakışması söz konusudur ve devlet ereklere göre yapılanmıştır. Oysa devletin, habituslarıyla beraber faillerden ibaret olduğunu görmek için, önerdiğim model türü üzerinde düşünmek yeterlidir – bir tarafa habitusu koydum, daha sonra da diğer tarafa alanı koyacağım. Geçen gün yaptığım memur analizini hatırlayın:[29] Metrodaki bilet kontrolörünü ya da postane memurunu anlamak için zamana ihtiyacınız vardır, bilet denetçisinin toplumsal üretim koşullarını, içinde eylediği alanı vb. bilmek gerekir – "Devlet biletleri kontrol ediyor" gibi bir cümle kuramazsınız. Aslında Beaune kazası paradigmasıyla karşı karşıyayız bir kez daha, yani son derece karmaşık ilişkiler evreniyle...

Devleti özne olarak aldığımız herhangi bir *output*'u (kanun hükmünde kararnameyi ya da bir gazetedeki söyleşiyi) anlamak için, sonra üzerinde tekrar konuşmamız gerektiğini düşündüğüm iktidar alanı denilen şeyin tüm uzamına, birbiriyle asla karıştıramayacağımız, son derece karmaşık bir ilişkiler evrenini oluşturan egemen sınıfın egemen kesimleriyle, egemen sınıfın tahakküm altındaki kesimleri arasındaki iç ilişkilere bakmak gerekir. Hatta en kötüsü, devletin bir stenografi olduğunu bile söyleyebiliriz, ama böylesi bir durumda stenografi ölümcüldür. Bu erekselci felsefeye, nesnel teleoloji türüne karşı yeteri kadar argüman öne sürdüm buraya kadar. Bu sene boyunca söyleyeceğim şey, bu kötücül stenografiyle ifade edilen şeyin eşdeğeri olacak.

Az önce biraz hızlı geçtim ama kolektiflerin şeyleştirilmesi iki tür işlevselciliğe yol açar: iyimser işlevselcilik ve kötümser işlevselcilik. Ancak her iki

29 Bkz. bu kitapta, s. 234-236.

durumda da, nesnel söylemde "... için yapılmış" türünden cümleler kurulur. Bunu yapmakta çok tereddüt ettim ama dil sorunu hakkında yeni yazmış olduğum son kitabın özetini veren birkaç cümle okumak istiyorum size: "Aslında hep inandığımızın aksine, dil, kendiliğinden bir şekilde oluşmaz, hâkim kullanımın dayatılarak meşrulaştırılması, politik bir stratejiye denk düşer. Fransa'da 19. yüzyılın devrimci ekolü, halk dilini sadece devrimin edinimlerinin sürdürülmesi için itibarsızlaştırdı – geçiyorum. Bu [dil] yetisi, ayrım ve iktidarla mükâfatlandırılan bir sermayeye benziyor. Onu elinde bulunduranlar, pazarlık eder gibi, onu bozuyor ve dil sermayesinin eşitsiz bir şekilde dağılmış olarak kalması için çabalıyorlar. Gündelik konuşmanın üzerinde dar bir dilin hüküm sürüyor olmasının bir önemi yok" vb.[30] "Onu elinde bulunduranlar [...] *...-menin derdindeler*": İşte size erekselciliğe tekrar düşmeden –bir değer yargısı değil bu– toplumsal dünya hakkında konuşmanın ne kadar zor olduğunu gösteren bir örnek... Aslında bir dilsel kullanımlar evreni, karmaşık etkileşimleri içinde, her bir özel durumda belirlenen genel yasalara uygun olarak söylem üreten çok sayıda fail vardır: Her seferinde iki konuşmacı vardır, dil piyasasının yapısı konuşmacıların yeteneğine bağlıdır, ki bu da onların dilsel sermayelerinin yanı sıra simgesel sermayelerine de bağlıdır. Tüm bunlar orada burada sürekli olur ve belli bir anda egemen, meşru, sözlüklere kaydedilen, siyaset yapmak ya da sınavları geçmek için bilinmesi gereken bir dil olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Ve bir de betimleyebileceğimiz, toplumsal sınırlar atfedebileceğimiz tahakküm altındaki bir dil vardır. Ancak stenografi yaptığımız andan itibaren şöyle deriz: "Dilin ayırt edici kalması için uğraşan sermaye sahipleri vardır"; oysa dilsel olgular tamamen bilincin dışında kalır. Almanca sözcüklerin sonuna okunmaz bir "-e harfi" koymak isteyen, bu şekilde daha iyi bir ses uyumu olacağını düşünmüş olan II. Frédéric hakkında Michelet'nin gerçekten harikulade bir cümlesi var. II. Frédéric öldükten sonra bu iş yürümedi: II. Frédéric bile Almanca sözcüklerin sonuna okunmaz bir "-e harfi" ekleyemedi. Başka bir deyişle, bu tip şeyler tamamen kontrol dışıdır. Bu, ne politik bir müdahalenin haklı çıkarabildiği, ne de dilin yerel konuşma biçimlerini, halkın konuşma biçimlerini dışlayan, standart, meşru bir dil olarak tekelleştirilmesinin politikayla, devletle bir alakası olmadığı anlamına gelmez. Fakat bu, toplumsal dünyada bir yerlerde, yerini belirleyebileceğimiz bir yerde, öylece duran bir irade değildir. Peki, ama nerededir? Buna kim karar verir? Kanun nerededir? Kim imzalamıştır? Kim istemiştir? vb. sorularını soramayız. Bu,

---

30 Burada söz konusu olan, 1982 yılında Éditions Fayard'dan çıkan *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* isimli kitaptır. 1991'de kitabın *Language and Symbolic Power* adıyla genişletilmiş bir İngilizce çevirisi yayımlanmıştır. Bu kitap yeni haliyle 2001 yılında da Seuil'den *Langage et pouvoir symbolique* adıyla yayımlandı.

kendi içinde bir sınıf olduğu anlamına da gelmez: Dilsel sermayeden en büyük kazancı elde edenler, kendilerine bu kazancı sağlayan mekanizmaların bilincinden tamamen yoksundurlar ve bu bilinçsizliğin, tahakküm altındakilere yaradığı da görülür. Habitusun bilinçdışı stratejilerinin, bilinçli ve örgütlü stratejiler, özellikle kolektif stratejiler düzeyine çıktığı da görülür. [...]

Toplumsal dünya hakkındaki bu kişiselleştirilmiş düşünme biçiminin soyağacını çıkarmak ilginç olabilir, çünkü bunun evrensel bir olgu olduğu kesin değildir. Bu konuya değinmeyeceğim, sadece sizi yönlendiriyorum. Burada roman modelinin zihinlerimizdeki hâkimiyetini düşünüyorum. Tarihsel ya da toplumsal olayları kişiselleştirilmiş bir dille yazma eğiliminin bu kadar güçlü olmasının, bir parça dilin bizzat mantığından kaynaklandığını, aynı zamanda da içimize işlemiş olan yazma modellerinin, romanın bütünüyle bu yapı üzerinde örgütlendiğini düşünüyorum. Michel Butor'un *Répertoire II*'deki bir makalesi bu konuda çok ilginç geldi bana.[31] Yeni Roman akımı yazarlarının birçoğu gibi, Butor da yazma meselesi üzerine kafa yorar ve anlatılması gereken çizgisel tarih modelinin neden bu kadar güçlü bir şekilde kendini dayattığını sorgular. Tarih felsefesinin, bir ereğe doğru yol alan, Joyce'a gelene kadar hâkim olan roman tanımına göre, "iyi hikâye" denebilecek şeyle kıyaslanabilir tarih anlatması tesadüf değildir. Yeni Romancılar, tarihi kırdıkları, onu düzensiz bir biçimde aktardıkları için hesapları tamamen altüst ederler. Onlar yazınsal arayıştan ilham alırlar; ben de toplumsal dünyadan doğru düzgün bahsedebilmek için birebir benzer bir işin yapılması gerektiğini düşünüyorum. Sizlerin de okuyabileceği Butor'un bu metnine biraz daha değineyim: Butor burada, romanesk anlatı modelinin, nihai kararların birbiri ardına gelişi olduğunu gösterir. Geçen gün *homo œconomicus* aracılığıyla karar teorisinde tarih felsefesinden bahsetmiştim. Her şey sanki *homo œconomicus*'un hayatı, bilgiyi azami düzeye çıkarmasının, öznel ve nesnel olasılıklara göre hesap yapmasının gerektiği bir dizi seçimmiş gibi oluveriyordu. Bu, Butor'un tanımladığı haliyle tipik romanesk modeldir: Öncesinde, birbirlerini belirleyen bilinçli kararların geldiği, karar içeren bireysel eylem şemaları silsilesi; eğer belli bir anda karar başka türlü olsa, sonrasındaki her şey bir anda değişmiş olur ve mantıken de güçlü bir karar tüm hayatı değiştirebilir (Balzac ve Stendhal ile karşılaştırabilirsiniz). Bu bir modeldir ve Butor, Hugo'nun *Doksan Üç*'te *Sefiller*'dekinden çok daha fazla kuraldışı davrandığını söyler, ki bu bence çok ilginç... Onun bu konuda söylediği, bana toplumsal dünyadan bahsetmek için iyi bir yol gibi geliyor: Roman çizgiseldir, "biyografi biçimi, eserde olabildiğince süreğen bir 'akış' kurma eğilimindedir [...]. Ne kadar özgün olursa olsun, artık birey sadece bir güçler alanının dikkate değer bir konusu olarak ele alınamaz." Her şeyden önce, ro-

31 Michel Butor, "Victor Hugo romancier", *Répertoire II*, Minuit, Paris, s. 215-242.

mantik roman kahramanının kayboluşu bundan kaynaklanır: Paris'i ele geçiren bir adam, kendi evinde bir Rastignac yoktur artık. Gerçek kişiler, tarihsel biçimlerini, "kendilerinin yerini değiştiren [...] güç mücadelelerine borçludurlar." Butor, artık –büyücülük anlamında– bir tür medyuma dönüşen, onun aracılığıyla alan içindeki güçlerin etkili olduğu *Doksan Üç*'teki Marat hakkında sayfalara yer verir. Butor, bana bilimsel yazımdakiyle aynı sorunmuş gibi gelen roman yazımı sorunuyla devam eder: "Sayısız unsuru ortaya çıkaran ya da bunları ilgilendiren bu akışları, bu kaynaşmaları, bu örgüleri, bu göçleri, bu yer değiştirmeleri sözcüklerle nasıl yakalayabiliriz?" İlerleyen sayfalarda şunu söyler: "Üstelik [anımsatılması gereken] bu güçleri, biz, onları örgütleyen kişiler aracılığıyla biliyoruz [ki bu da sosyolojinin büyük bir sorunudur: Güçler alanına, genellikle sadece bu güçlere maruz kalan ve habituslarının tepkileri aracılığıyla bölük bölük ifade eden kişileri sorgulayarak erişebiliyoruz]. Yani, pratikte bu kamuoyu yoklamalarını, istatistiki incelemeleri yapmak; kendine örneklemler, bölgeler, kutuplar, gerilimler çıkarabilmek gerekiyor."[32] Burada yine tereddüt ederek bu örneğe başvurdum, çünkü bana genellikle "Neden böyle yazıyorsunuz? Neden bu kadar karmaşık ya da kötü, bu kadar ağır vb. yazıyorsunuz?" diye soruyorlar. Yazma meselesinin toplumsal dünyayı eksiksiz düşünme meselesiyle aynı öze sahip olduğunu düşünüyorum. Sözcükleri kullanma biçimini değiştirmek, toplumsala bakışı derinden değiştirmek demektir. Analizimin çıktısı olarak söylemek istediğim buydu işte.

## Habitusun sunduğu çözüm

Özünde habitusla ilgili analizler için şu anda yapmak istediğim ilk değerlendirme şu: Aynı zamanda birer tarih felsefesi de olan bu farklı eylem felsefelerinin karşısında, habitus kavramı, eylemlerin öznesinin, görünen faillerin, yani biyolojik bireylerin cephesinde olduğu bir eylem felsefesi sunmayı sağlıyor – şu anda tam anlamıyla açıklayamıyorum, çünkü henüz alan yok elimde... Eylemin öznesi birey değil de, habitus dediğim, toplumsal olanın biyolojik cisimleşmesi... Az sözcükle bunu başarabilir miyim bilmiyorum ama habitus kavramının, özünde nasıl analitik felsefenin dert yandığı son derece naif sorunlardan kaçınmayı sağladığını göstermek istiyorum – örneğin Ryle'ın, Kartezyen geleneğin ruha, ona uygun olmayan varoluş soruları sorduğunu ve tinin bu şekilde var olmadığını söylediğindeki gibi. Habitus kavramının toplumsalın varoluş biçimine dair bir soruya cevap verme çabası olduğunu düşünüyorum. Toplumsal olan, –nerede var olduğu sorgulanmaması gereken– ve kendini iki durumda açığa vurduğunu gördüğümüz bir "şey"

32 *A.g.e.*, s. 216, 225, 228, 239.

olarak vardır. Bu şey, bir yandan edinim, bedenselleşme süreci yoluyla kendini gösterir: Toplumsal özneler, toplumsal ve ekonomik koşullar tarafından değiştirilirler, Husserl'in dediği gibi deneyimle sürekli dönüşürler; işte bu, habitustur. Diğer yandan, habitusu, gerçekleşme biçimlerinde de kavrarız, yani habitus bir kenara konulduğunda, hakkında sadece biyolojik bir söz söylenebilecek biyolojik bir birey, ürünü olduğu toplumsal dünyayla, biyolojik bir söylemle açıklanamayacak bir ilişkiye girmektedir. Sonuç olarak habitus, sosyalleşme ve toplumsal dünyayla ilişki kurmanın kalıcı ve sürekli yöntemi, biyolojik olanın kalıcı şekilde dönüştürülmesi olarak tarif edebileceğimiz iki ilişkiyi ifade eder.

Burada yine şeyleştirme tehlikesi vardır. Daha şimdiden şu tür cümleler görebiliyorum: "Küçük burjuva habitusu şunu ya da bunu yapar..." Her zaman şeyleştirmeye ihtiyacımız vardır ama düz bir mantıkla hareket ettiğimizde, habitusu bir cümlenin öznesi yapamayacağımızı unuturuz. Küçük burjuva habitusu, başta hedeflediklerinden farklı sonuçlanabilecek eylemler üretebilir. Meşhur komedya *L'Héautontimoroumenos*'un[33] konusu budur ("kendi kendini cezalandıran kişi", "kendi kendinin celladı olan kişi") ve bunun, küçük burjuvayı tarif edebileceğimiz formlardan biri olduğunu düşünüyorum. Eğer nitelemek gerekiyorsa, küçük burjuva, isyanını, toplumsal dünyada eleştirdiği şeyi, haksızlık karşısında öfkesini –ki bu bir küçük burjuva yatkınlığıdır–, yani genellikle karşı durduğu şeyi olduracak şekilde toplumsal dünyayla ilişkilenir. Bir başka deyişle küçük burjuva, bazı şeylerin gerçekleşmesine karşı daha baştan isyan eden, fakat isyan etmemiş olsa bunları asla yaşamayacak kişidir. Bizim teorimiz açısından ilginç bir olgu bu...

Bu bizi, son olarak değinmek istediğim bir başka noktaya, beklentilerin nesnel olasılıklara ve gerçek pratiklere uyarlanması hipotezi etrafında kurulan modellerin kısmi yeterliliği paradoksuna götürüyor. Faillerin, neyin neden olduğunu bilerek, yani nasıl olduğunu bilmediğimiz bir başarı ihtimalinin değerlendirmesinden hareket ettiklerini varsayan modellerin, nasıl oluyor da bir öngörü değeri olabiliyor? Habitus kavramının, rasyonel iktisadi hesap hipotezini ve nedenlerle kaba belirlenim hipotezini işin içine sokmadan, modellerin gerçekliklere uyarlanmasının farkına varmamızı sağlama işlevi olduğunu düşünüyorum (ki bu bizzat onun temel işlevidir).

Buna hızlıca değineyim. Bu, Bachelard'ın bir ifadesini kullanacak olursak, "olasılıkların nedenselliği" dediğim şey:[34] Husserl'in deneyim olarak adlan-

---

33 *L'Héautontimoroumenos,* Antik şair Terence'in bir komedyasıdır. Baudelaire, başlığını *Kötülük Çiçekleri* içindeki bir şiirde kullanmıştır.

34 "Olasılık deneyimi, şöyle ya da böyle aritmetikleştirilmiş olasılıklar karşısında psikolojik beklenti katsayılarımızın ayırdına varmamızı sağlayabilir." (Gaston Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, PUF, Paris, 1934, s. 117.) Bkz. Pierre Bourdieu, "Avenir de classe et causalité du probable", *Revue française de sociologie*, cilt 15, sayı 1, 1974, s. 3-42.

dırdığı toplumsallaşma süreçleri, belli bir mantığa göre yapılanmış toplumsal dünyayla tekrar tekrar karşılaşma sonucu edinilen deneyim, yani bir nevi, olacak şeyi önceden sezme, olacak şeyi bekleme ve zaten onun gelmesini beklerken onun gelişine katkı sağlama yatkınlığı, özetle bir ihtimali önceleme ve kestirme yatkınlığı, belli bir nesnel olasılıklar yapısınca belirlenen yapılandırılmış bir dünyayla sürekli karşı karşıya kalma sonucunda edinilir. Alandan bahsederken buna geri döneceğim, çünkü bir alanın nesnel olasılıklar uzamı olduğunu söyleyebiliriz (yani bir uzama girdiğinizde ve bir noktaya yöneldiğinizde yüzde bir, yüzde yirmi ya da yüzde elli başarı şansınızın olmasından bahsedilebilir). Husserl'in ifadesini kullanacak olursak, deneyim, edinilmiş yatkınlık anlamında, olacak şeyi önceden kestirme sanatıdır ve toplumsal zorunluluğun bir bölümü, gerçekleşmesine katkı sağladıkları şeyin olmasına bu denli hazırlıklı insanların suç ortaklığı olmadan meydana gelemez. Simgesel şiddet olgularını anlamak için son derece uygun bir açıklama olurdu bu; ancak bir yandan da, tahakküm altındakilerin, kendi tahakkümlerinin suç ortağı olmaları olgusuyla anlaşılabilecek tahakküm olguları da vardır. [...] Bir "karar" olarak tarif edilemeyecek şeyin, süreç olarak başladığı anı aramanın bir anlamı yoktur: Hep gemide seyretmekteyizdir, ancak olay çok daha önce başlamıştır vb. Bu analizden aşırı belirlenimci, fazla kaderci bir bakış çıkarsayabilirsiniz. Burada bir kısmımızın kendine "yapacak hiçbir şey yok" diyeceğini, sonuçta habitusun aşkın bir yönü olduğunu –ne de şık duruyor, değil mi?– söyleyeceğini düşünüyorum; bugün için çok fazla felsefi gönderme oldu, ancak bunlar faydalı. Bu analizin illa da kaderciliğe sevk ettiğini düşünmüyorum.

Habitus tarihin bir ürünüdür. Sürecin ne zaman başladığını söylemenin bir anlamı yoktur. Onun mantığını kavramak mümkündür ve mesela, derin mantığı herkesçe çok iyi bilinir: Bunlar bilişsel akortsuzluk sorunlarıdır, akortsuzluk sorunlarını azaltmak gibi bir tür eğilim vardır. On dört yaşında okulu bıraktığımızda, başbakan olacağımızı ya da üniversite hocası ya da bankacı olacağımızı düşünmek çok zordur örneğin ve toplumsal düzene bir dizi çağrı ve toplumsal yaptırımlar vardır. Burjuva bir deneyimi evrenselleştirdiğimizde sandığımızın aksine, toplumsal yaptırımlar çok önemlidir. Burjuva deneyimin özelliklerinden biri, doğal ve toplumsal dünyanın yaptırımlarının, ailenin koruyucu bir kalkan olması ölçüsünde, neredeyse hep tanıdıkların, ailenin, babanın, annenin, yakınların aracılığıyla uygulanıyor olmasıdır. Bunun evrenselleştirilebilir bir yanı yoktur. Halk deneyimleri örneğin çok farklıdır: Tıpkı Rousseaucu eğitimdeki gibi, yaptırımlar çok daha sert, çok daha doğrudan olur. Rousseau diyordu ki: "Ona yanacağını söylemeyin, bırakın yansın."[35] Özetle burjuva eğitim ile halk eğitimi arasındaki fark-

35 P. Bourdieu burada belki Jean-Jacques Rousseau'nun *Émile* ya da *De l'éducation* (1762, III. Kitap) okumasından çıkarılabilecek ilkeleri André Gide'in *Les Faux-Monnayeurs*'deki (1925) bir alıntı-

tır bu; tamamen farklı dünya görüşleri sunarlar. Toplumsal dünyayı fiziksel olarak, tek söz etmeden, bazen denildiği gibi "dayak yiye yiye" ya da şu konuşmalarla "Ama hayır, dikkat etmek lazım biliyorsun", "Sence de ... değil mi?", "... -mak lazım" vb. diye sorarak araladığımızda, toplumsal dünyanın temsili tamamen farklı olacaktır.

Yani habitusları edinmenin temel kuralı aynı olacaktır: "Özgürlük habitusu" dediğim habituslar, yani dünyaya, belirlenen rollere, söylediğimize, yaptığımıza olan mesafemize göre belirlenen habituslar, aslında zorunluluğa karşı mesafemize, zorunluluklardan ne kadar muaf olduğumuza göre belirlenen bir toplumsal zorunluluk biçimine bağlıdır.[36] Hatta toplumsallaşmanın temel ilkesinin "erdem sayılan zorunluluk", ilkesi olduğu dahi söylenebilir: Kimi ihtimallere erişemediğimizi gördüğümüzde, sonunda o ihtimallerden vazgeçeriz. Hume'un bir cümlesini alıntılıyorum yine: "Bir arzuyu tatmin etmenin imkânsız olduğunu anladığımız anda, arzu kendiliğinden söner."[37] Bu çok şaşırtıcı bir önerme, ancak sosyolojik olarak doğru: İmkânsız hayallerin üstü çizilir, unutulurlar ve gerçek beklentiler, nesnel olasılıklara kendini uyarlama eğilimindedir. İnsanlara gelecekleri hakkında sorular sorduğumuzda –ben bu yasanın ilk deneyimini bu şekilde yaşadım–,[38] insanlar mekanik olmaksızın, kendi ihtimallerini umut eder ve gerçekleştirebilecekleri şeyleri isterler. Erdeme dönüşen zorunluluk, aslında şaşırtıcı şekilde zorunluluğa tabi olan, tahakküm altındaki sınıflarda örneğin zorunluluğa boyun eğme yatkınlıklarına denk düşer.[39]

Zorunluluğu kabul eden bir habitus, yani tahakküm altındakinin habitusu, düzene boyun eğme habitusudur. Başkaldırı biçimlerini dışlamaz, ancak başkaldırı birinci sırada olmadığı için bir zorunluluk habitusu söz konusudur. Bunu söylediğimizde insanların genelde afallamalarının nedeni, geçen gün söylediğim gibi, tahakküm altındakilerin deneyimleriyle ilgilidir ve hayalî ya da gerçek olarak, tahakküm altındaki konumda olanlar, fiilen tahakküm uygulayanların tutumlarını benimseyebilirler. Tahakküm altındaki konumlarda olanların tahakküm uygulayanların habituslarıyla ha-

---

sıyla karıştırıyor "Çocuğa sürekli ateşin yaktığını tekrarlamak yerine, bırakalım kendini yaksın." Deneyim nasihatten daha iyi öğretir.

36 Toplumsal gruplara göre ekonomik ve sosyal zorunlulukla olan mesafe hakkında bkz. *La Distinction.*

37 David Hume, *Traité de la nature humaine*, Aubier, Paris, 1983 [1739-1740], s. 161.

38 P. Bourdieu Cezayir'deki araştırmalarına gönderme yapıyor. (bkz. *Algérie 60* ve *Esquisses algériennes*). Yine bu nesnel olasılıklar ve öznel beklentiler şemasını kültür ve eğitim sistemi üzerine sosyolojik anketlerinde kullanacaktır.

39 Bkz. *La Distinction* içinde tahakküm altındaki sınıflara ayrılan "Le choix du nécessaire" adlı bölüm (s. 433-461): "Erdeme dönüşen zorunluluk olarak habitusu açıklayan temel önerme, halk sınıflarının durumunun dışında kendini asla bu kadar açık göstermez çünkü zorunluluk, onlar için bu sözcükten çıkaracağımız tüm anlamları kuşatır [...]."

reket etme biçimleri, o konumun habitusuna sahip kişilerin hareket etme biçimleriyle aynı değildir. Bu mantıkla bana şunu sorabilirler: "Peki, istisna gibi görünen habitus biçimlerini, özgürlük habitusunu ya da hatta entelektüel habitusu, sınıraşma habitusunu nasıl izah edersiniz?" "Üzümler çok yeşil",[40] tam da tersidir bu ve "Komşunun bahçesindeki otlar daha yeşildir" diyen bir atasözü vardır. Bu tezleri ele almak için vaktim yok, ancak sınıraşma habitusunun belli türde istisnai toplumsal koşulların ürünü olduğunu gösterebiliriz.

Özetle söylemek istediğim şu: Rasyonalite hipotezi etrafında kurulan modellerin, olduklarından daha yanlış olabileceği paradoksunun farkına varmak için, olasılığın nedenselliği mekanizmasını ve toplumsal faillerin sanki ihtimallerin rasyonel hesabıyla belirlenmişler gibi davranmalarına neden olan organizmaların sürekli değişimi olarak habitus gibi bir şeyi varsaymak gerekiyor. Altını çizmemiz gereken cümle şu: "Sanki her şey ...miş gibi oluyor": Model ile gerçek arasında, bu modelin açıkladığı bir fark olduğunu hatırlatıyor; mantıksal, matematiksel bir önerme, gerçekliğin açıklayıcı ilkesi olmaksızın gerçekliği açıklayabilir. Habitus teorisi bu temel olguyu açıklamaya yarar: Toplumsal bir failin rasyonelden ziyade mantıklı davranacağını varsaydığınızda, yani nesnel yasaları olan bir hedefi koparmak için sermaye ve nesnel şanslarından dolayı, toplumsal dünyayla sorun yaşamamak için davranması gerektiği gibi davrandığında, insanların ne yapacaklarını kabaca tahmin edebilirsiniz.

Felsefi olarak tümüyle tuhaf bir mantıkta üretilen formel modeller –karar teorisi, öznel teleoloji, vb.– olmaları gerektiğinden çok daha doğrudurlar, çünkü onlara göre toplumsal failler kalıcı bir şekilde biçimlendirilmiş, dönüştürülmüşlerdir, eylemde bulunacakları dünyaya göre şekillendirilmişlerdir; bu şekilde de hesap yapma gereği duymaksızın zorunluluğu önceden görürler, bu da davranışlarına ereklilik görüntüsü verir. ("Gerekeni yaptı.") Son sefer ele aldığım oyun duyusu örneğini düşünün: Topu ona atanın topun nere gideceğini dahi bilmemesine rağmen, oyuncunun topun tam olarak gideceği yere gitmesi, mucizevi, olağanüstüdür. Toplumsal dünya buna benzer şeylerle, kendilerine koymadıkları ereklere ulaşan insanlarla doludur. Habitus, şu bir tür toplumsal dünyanın duyusu, en azından belli sınırlar çerçevesinde insanların uyum hesabı yapmadan belli bir noktaya kadar nesnel olarak ve dönemlere ve konjonktürlere göre uyum sağladıkları bir tür deneyimdir; evrensel bir yasa değildir. Bana kalırsa, işte istisnaları bu yasa temelinde anlayabiliriz.

---

40 "Çok yeşiller [...] ve ancak ağzının tadını bilmeyenler yer": Ezop'tan esinlenen La Fontaine'in bir masalında geçiyor ("Tilki ve üzümler"), yemek istediği üzümlerin uzanabileceğinden çok yukarıda olduğunu fark eden tilkinin öne sürdüğü argümandır bu.

Belki gelecek sefer beş dakika değinirim, bir noktayı vurgulamak istiyorum: Zorunluluğun dayatılması, büyük ölçüde ve hatta özünde, eğitim müdahalesinin dışında, örneğin nesnel yaptırımlar yoluyla (alay, başarısızlık, vb.), sözün aracılığı olmaksızın gerçekleşir. Yani toplumsal dünyanın otoritesiyle, simgesel olarak dünyanın nesnel yaptırımlarını tekrarlayan, destekleyen eylemler, özellikle benim kurucu ritüeller dediğim geçiş ritüelleri vardır. Özellikle de, eril/dişil karşıtlığı, geçiş ritüellerinin, bizzat kendisi eril ve dişil karşıtlığına göre bölünmüş, kendini son derece eşitsiz nesnel fırsatlar yapısı olarak sunan, toplumsal dünyanın nesnel yaptırımlarını nasıl tekrarladıklarını gösterebilir [...].[41] Geçiş ritüelleri, ona yenilerini eklemek için toplumsal olanın özgül gücüyle sürece dahil olurlar. Ve bu mantıkta –gelecek sefer buna hızlıca değineceğim–, eğitim sistemi, toplumlarımızda son derece özel bir işleve sahiptir: Eğitim sistemi, nesnel zorunluluklara bilinçsiz şekilde bağlanma anlamında deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan yaptırımların en önemli simgesel tekerrür kurumudur.

41 Bkz. P. Bourdieu, "Les rites d'institution" ve *La Domination masculine*.

# 16 Kasım 1982

Beklentilerin olasılıklara uyarlanması – Erekçilikten kaçınmak – Toplumsal olanın içselleştirilmesi – Zorunluluğun bedenselleşmesi – Kurucu ritüeller – Düzene çağrı: Ailenin okulla ilişkisi örneği – Anket ilişkisinde toplumsal ilişki – Gizli ikna, simgesel şiddet – Süreklilik paradoksu – Âlimane ilişkinin eleştirisi

İkinci derste önerdiğim şemaya geri dönerek, daha önce söylediklerimi toparlamaya çalışacağım.[1] [...] $R_0$ ilişkisi, yani toplumsal dünyayla kurulan âlimane ilişki ile bu aynı dünyayla kurulan pratik ilişki ($R_1$) arasındaki farkları irdelemek istiyorum. Güçler alanı olarak alan ile toplumsallaşabilme, böylelikle de toplumsal habitus olarak tesis edilme yetisine sahip biyolojik organizma arasındaki ilişkiyi temsil etmek için $R_2$ ilişkisinden geçen sefer hızlıca bahsetmiştim. Bu $R_2$ ilişkisi –buna geri döneceğim–, bedenselleşmiş toplumsallığın kendini tesis etmesini sağlayan genetik türde bir ilişkidir. Aslında belli bazı toplumsal koşullarda gerçekleşen koşullanma sürecini tanımlar; normalde "toplumsallaşma" denilen bu sürece aynı zamanda "toplumsal olanın bedenselleşmesi" de diyebiliriz.

## Beklentilerin olasılıklara uyarlanması

Geçen sefer, bu süreç söz konusu olduğunda, benim nazarımda temel mekanizmalardan birinin, toplumsal öznelerin ya da faillerin beklentilerinin nesnel olasılıklara uyarlanma eğilimine dair mekanizma olduğunu söylemiştim. Çok genel nitelikteki bu eğilim yasası, habitusun toplumsal olarak ortaya çıkışını anlamak için çok önemli. Bu, "zorunluluğu erdeme dönüştürmek" gibi gündelik bir deyimle ifade bulabilir: Kabaca, belirli toplumsal koşullar içinde yer alan toplumsal failler, tamamen bilinçsiz bir şekilde, beklentilerini bu koşullara kazılı nesnel olasılıklara uyarlama eğilimi göstereceklerdir. Toplumsal alanların özelliklerinden birinin, gerek ortalama bir öznenin

1 Bkz. bu kitapta, s. 187.

–belki sonra tekrar döneceğim; bu çok iyi bir tartışma olacaktır– gerekse bu ortalama olasılıkların değerini kendi özel durumunda ayırt edebilme yetisine sahip tikel bir öznenin karşısına çıkan olasılığın, tam da Weber'in deyişiyle "nesnel potansiyelin" ya da nesnel olasılığın yapısı olacağını söylemiştim. Beklentiler ile olasılıklar arasındaki bu ilişki bir anda başlamaz, faillerin toplumsal deneyiminde aralıksız olarak devrededir. Husserl'in sözcüğünü ödünç alarak, deneyim ile habitus arasındaki eşdeğerliği açıklamıştım – habitus kavramına verebileceğimiz anlamlardan biri budur. Nesnel düzenliliklerin bedenselleşmiş biçimi olarak toplumsal deneyim, nesnel düzenliliklerin davranışın ayrılmaz kuralları haline geldiği dünya ile biyolojik fail arasındaki bu bir tür daimi uyarlamanın ürünüdür. Belirttiğim gibi, olasılıkların bedenselleşmesi, nesnel olasılıklara nesnel olarak uyarlanmış, bu koşullara uyarlanma niyetiyle esinlenilmiş gibi görünebilecek eylemlere yol açan yatkınlıklara sevk eder. Habitusun ortaya çıkışının bu analizi, teleolojik açıklama ilkesini işin içine sokmadan insan davranışlarının ereklilik görünümünü açıklamaktadır.

Toplumsal failler, içinde üretildikleri nesnel koşullara eğilimsel olarak ve belli bir noktaya kadar uyum sağladıkları için, diğer tüm durumlar sabitken, yani içinde eyledikleri nesnel koşullar, içinde şekillendikleri nesnel koşullardan farklı olmadığı için, kendiliğinden bir şekilde, tüm rasyonel hesabın dışında, bu olasılıklara uyarlanma eğilimindedirler. "İçinde üretildikleri koşullar, içinde kendilerini işler buldukları koşullardan farklılaşmadığı müddetçe"yi vurgulamak önemli bir not... Yani habitus, ürünü olduğu toplumsal dünyayı bir bakıma yeniden üretme eğilimindedir, ancak "Don Kişot paradigması" diyebileceğimiz şeye göre sapmalar olabilir – Marx iki ya da üç kez Don Kişot imgesini kullanır ama fazla bir yere varmaz.[2] Mesela toplumsal boyutuyla yaşlanmaya dair olgular, davranışların üreticilerinin toplumsal üretim koşulları ile bu davranışların işlediği toplumsal koşullar arasındaki bir ayrışma mantığıyla kavranabilir:[3] Varoluş koşulları bir kuşaklık sürede kökten bir değişikliğe sahne olursa, önceki koşulların ürünü olan toplumsal failler, kendilerini derinlemesine bedenselleştirilmiş yatkınlıkların güncellenmesinin nesnel koşullarına kıyasla saftan düşmüş bulabilirler. Bu şekilde, başka bir duruma uyum sağlamış ve güncel koşullara uyumsuz hale gelmiş davranışları durmaksızın sergileyebilirler, ki bu durumda, başta konan ereklerin tam tersi ereklerin gerçekleşmesi olgusuyla karşı karşıya kalırız.

Başka bir deyişle, nasıl ki habitus kavramı, habitusun üretim koşulları ile

2 Marx'ın Franz Zychlin von Zychlinski gibi genç Hegelcilerin idealizmiyle alay ettiği *Alman İdeolojisi*'nde (*Œuvres*, cilt III, s. 660).

3 Yaşlılık süreci üzerine bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 123 ve "L'invention de la vie d'artiste", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 2, 1975, özellikle s. 75-81.

bu habitusun güncellenme koşulları arasındaki ilişkilerin varsayımsal örneklerinden birini anlamayı sağlıyorsa, bağdaşık olmayan durumları ve böylelikle de başta konan ereklerin tersi sonuçların ortaya çıkmasını anlamayı da sağlar. Örneğin kıtlık koşullarına göre şekillenmiş olan habitus, israf durumunda, uyumsuz olabilir.[4] Habitus ve içinde işlemek zorunda olduğu koşullar arasındaki bu çelişkiler teoride yer alır: Habitusu, ürünü olduğu koşulların bir tür döngüsel ve mekanik yeniden üretimi olarak anlayan insanlar, kavramı hatalı okuyorlar – ve eleştirmek hep çok daha kolay olduğu için, bunu çoğu zaman kasten yapıyorlar.

## Erekçilikten kaçınmak

Yani bu mekanizmanın ya da daha ziyade toplumsallaşma sürecinin kendisinin erekçi bir okumasını yapmamak önemlidir. Bu bizleri, kavrama yöneltilen ve tıpkı ilki gibi kavramın benim tasavvur ettiğim haline değil de, sırf eleştirebilmek adına tasavvur edilmiş bir haline yöneltilen bir başka eleştiriye sevk edecektir. Tüm teleolojizm biçimlerinden ısrarla yakınmamdan anlamış olmalısınız şüphesiz: Habitus kavramının işlevlerinden biri, teleoloji kisvesinin farkına varılmasını sağlayarak teleolojiyi saf dışı bırakmaktır. Bu [eleştiriye] göre, –habitus ile alan arasındaki ilişki düzeyinden silindiğini teslim ederek– teleolojiyi habitusun üretim koşulları ve habitusun güncellenme koşulları düzeyinde tekrar devreye sokabiliriz. Haliyle, tamamen yanlış biçimde, "İnsanlar ... için vardır" diyerek toplumsallaşma sürecini erekçi, teleolojik bir süreç olarak tanımlamış ve toplumsallaştırma eylemini iktidara, tahakküm edenlere, devlete ya da bilmem hangi güce yüklemiş oluruz; ki bu da, sonrasında, insanların başkaldırmamalarının teminatı gibi görünür. Oysa habitus kavramı siyaset sosyolojisi alanında önemlidir, çünkü sosyal bilimlerde temel, hatta temel olduğu için sık sık yapılan hata –pek muhterem şahsiyetlerin de dediği gibi– yasa ile âdetleri ya da iradenin ürünlerini öznelerden tamamen bağımsız düzenliliklerin ürünleriyle birbirine karıştırmaktır.

Siyaset sosyolojisi alanında hata –söyleyeceğim şey saçma gelebilir ama eğer siyasi düzen hakkında bir ağızdan söylenen şeyler düşünüldüğünde aslında öyle gelmeyecektir– toplumsal düzenin korunmasının nihai ve iradi bir hedef olduğuna, başka bir deyişle öznesi olmayan bir düzenin var olmadığına inanmaktır: [Bu durumda] siyasi düzen, ister maddi, isterse simgesel olsun, propagandanın ya da siyasi eylemin, baskının, maddi ya da simgesel

4 Bu konuda değerlendirmeler için bkz. *La Distinction*, s. 435-436: "Sonradan görmelerin, suçlu bir savurganlık olarak gördükleri şeyin, temel ihtiyaç harcamaları arasında yer aldığını anlamaları için genelde çok uzun zaman gerekir, hatta bu bazen tüm ömürlerini alır."

zulmün ürünü olarak görülür. Habitus kavramının işlevlerinden biri, geçen sefer söylediğim gibi, şu temel olgunun ayırdına varmayı sağlamasıdır: İçinde bulunduğumuz çileden çıkarıcı, kabul edilemez koşullar, bu kabul edilemez koşullara uyarlanmış bir habitusu, yani kabul edilemez bir dünyayı kabullenme biçimini ürettiği ölçüde, kabul edilemez koşullara karşı isyan etmeksizin, kabul edilemez koşullarda üretilmiş olabiliriz. Sartre'daki gibi bir özne felsefesinin bakışıyla (*Varlık ve Hiçlik*'teki gibi sevimli bir naiflikte metinlerden muhteşem örnekler verebiliriz), kabul edilemez ve tiksindirici olduğu için değil de, biz ondan tiksindiğimiz için dünyanın tiksindirici olduğunu söyleriz; bu da bizi konuyla ilgili şu varyasyonlara götürür: "Ben onu sevdiğim için mi güzel, yoksa o güzel olduğu için mi ben onu seviyorum?" Kısacası nesnelcilikle öznelcilik arasındaki eski tartışmaya dönmüş oluruz. Bu tür değerlendirmeler ancak tüm etkilerin nihai niyetlerin ürünü olduğu bir bilinç veya özne felsefesi içinde kaldığımız sürece olanaklıdır.

Siyaset ve siyasi düzen söz konusu olduğunda, habitus kavramı, önemsiz görünen ancak aslında son derece önemli bir şey getirir: Bir düzen var olduğu andan itibaren, düzene ne ölçüde bağlanılacağı da önceden verilidir; her toplumsal düzen, sırf var olduğu için, kısmen kendi sürekliliğinin koşullarını üretme eğilimindedir. Beklentilerin olasılıklara eğilimsel uyarlanması yasası tüm toplumsal evrenlerde kendini dayattığı ölçüde, her toplumsal düzen, var olduğu andan itibaren tanınmayı başaramasa da, en azından kendini kabul ettirme eğilimi gösterir, çünkü toplumsal düzenin içselleştirilmesini zihinsel bir düzen olarak benimsemiş insanlar üretmektedir. "Halkın" gerçekçiliği diyebileceğimiz şeyi tam da burada irdeleyebiliriz – "halk" sözcüğü, geçen sefer de söylediğim gibi, her zaman tırnak içinde ve çok dikkatli kullanılmalıdır: Beklenen uyarlanma biçimi olarak halk sınıflarının gerçekçiliği, illaki oldukları haliyle koşullara ve olduğu haliyle dünyaya boyun eğmeyi içermez. Bir kediye kedi demek; burjuvazinin dünya görüşünün temel yatkınlıklarından biri olan inkâr, kendini kandırma, büyüleme vb. ilişkisini reddetme, dünyayı olduğu haliyle görme ve bir bakıma da bu haliyle kabullenme yatkınlığı halka özgüdür ve nesnel yapılarla bedenselleşmiş yapılar arasındaki ilişki durumlarından biridir. En fazla tahakküm altında bulunanlara ayrı bir şiddet ve zorunlulukla kendilerini dayatan nesnel yapılar, ayrı bir sertlikle, kendilerini üreten çetin zorunluluklara katı bir şekilde uyarlanmış bilişsel ve değer biçici yapıları dayatırlar.

Sanıyorum ki burada, önemli olduğunu düşündüğüm bir halk sınıfları tutum analizi yapabiliriz. Siyaset konusunda, bilimsel gerçekçilik diyemeyeceğimiz, ancak belli yönlerden ona benzeyen ve zorunluluğu olduğu haliyle kabul etmeye dayanan bu gerçekçilik türünü, Marx'ın –*Alman İdeolojisi* içinde Seneca ve Stoacılar hakkında çok eğlenceli bir metninde– "zengin sınıf çi-

leciliği" dediği, tüketim aşırılıklarının eleştirilmesine dayanan gerçekçilikle kıyaslamak gerekebilir.[5] Marx, aşağı yukarı, tüketimin eleştirilmesinin tipik bir tüketici ideolojisi olduğunu söyler. "Tüketim toplumu" hakkında yakın dönemde söylenenleri düşünüyorum:[6] Zorunluluğun dillendirilmesi ile bu gerçekçilik türü arasında derin bir uçurum vardır; bu ikisi zorunluluğun reddinde buluşabilirler, ancak tamamen farklı beklentilerle... Kısa geçelim, bu türden bir reddi, egemen sınıfların varoluşunun maddi koşullarının daha kanonik bir eleştirisiyle karşılaştırabiliriz. Dünyanın deneyimi, tikel bir deneyimdir ve beklentilerin olasılıklara uyum sağlaması yasasının, bu beklentilerin doğası uyarınca farklı dünya deneyimleri, özellikle de insan eylemi için farklı özgürlük seviyeleri üreteceği düşüncesinden hareketle, dünyanın toplumsal deneyimlerinin diferansiyel bir fenomenolojisi yapılabilir. Farklı toplumsal sınıfların kendiliğinden felsefelerini ya da teorilerini incelemek için bir anket yapmak zorunda olsak, hayati konulardan biri, kuşkusuz zorunluluk ve özgürlük karşıtlığı olurdu. En belirlenimci görüşlerin, en belirlenmiş sınıflar cephesinde ve en özgürlükçü ya da liberal görüşlerin ise –karıştırmamak lazım, ilginç iki değişkendir bu ikisi– kendilerini zorunlulukları alt edebilecek düzeyde görebilecek kadar zorunluluklardan muaf olan ayrıcalıklılar cephesinde kabul görme ihtimali daha yüksek olacaktır. Kısa bir parantez açtım, ama böylece geçen sefer biraz hızlı geçerken uyandırmış olabileceğim bir dizi yanlış fikri bertaraf etmek istedim.

## Toplumsal olanın içselleştirilmesi

Yani esas itibariyle bu toplumsallaşma süreci hakkında beklentilerin alana uyarlanması olgusunu hatırlatmış oldum. Sanıyorum daha sonrasında yatkınlıklarla –habitusu genelde yatkınlıklar sistemi olarak kullanıyorum–, yani varoluş koşullarının ürünü olan kalıcı varoluş biçimleriyle toplumsal bir alandaki konumlar arasındaki ilişkileri anlamak için faydalı olabilecek, biraz daha farklı bir dil kullanabilirdim. "Olasılıklara uyarlanan beklentiler" dedim ama "içselleşmiş yapılar, zihinsel yapılar, toplumsal yapılara uyarlanma eğilimi gösterirler" ya da başka bir deyişle –$R_1$ anlamında– faillerin, kendi toplumsal dünya bilgilerine kattıkları bilişsel ve değer biçici yapıların, bizzat nesnel yapıların ya da bu nesnel yapıların içselleştirilmesinin ürünü olduğunu da söyleyebilirdim.

---

5 Bkz. bu kitapta, s. 246.

6 Marksist teorisyen Henri Lefebvre, (*Critique de la vie quotidienne*, L'Arche, Paris, 1958 [*Gündelik Hayatın Eleştirisi - I*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2017]) genellikle "tüketim toplumu" kavramının yaratıcısı olarak bilinir ve Jean Baudrillard '68'in hemen akabinde bu kavram üzerine başarılı bir deneme yazmıştır: *La Société de consommation*, Gallimard, Paris, 1970 [*Tüketim Toplumu*, çev. Ferda Keskin, Hazal Deliceçaylı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020 (15. Basım)].

Çok defa değindiğim bu noktaya tekrar döneceğim, ancak tikel alanların içindeki bazı olguları anlamak için son derece önemli olduğundan bu konuyu sadece hatırlatmak istedim. Örneğin edebiyat alanında, bilimsel alanda ya da üniversite alanında, toplumsal faillerin birbirlerini düşünmek için, toplumsal dünyayı ya da içinde bulundukları alanı düşünmek için genellikle uyguladıkları taksonomiler, sınıflandırma sistemleri, alanın nesnel yapılarının içselleştirilmesinin bir ürünüdür. Sonradan gelenlere miras bırakma ve kuşak çatışması sorunları baş gösterdiğinde –kuşak çatışmaları genellikle miras sorunlarıdır– toplumsal alanların bazı durumlarında son derece manidar olan genç/yaşlı gibi karşıtlıklar, toplumsal yapıların nesnelliğinde yer alır ve bu toplumsal yapılara kafa yoran faillerin bilincinde biraz dönüşmüş bir biçimde işlerler.

Genellikle ikici olan büyük sınıflandırmaların çoğu, toplumsal dünyaya düzen vermek üzere işe koşulurlar; kişinin o dünyayı anlaması ve kendisini orada bulması için belli bir düzen yaratırlar. Bunlar sıfat çiftleri (yüksek/alçak, yaygın/nadir, ağır/hafif vb.) olarak karşımıza çıkarlar ve bu dünyanın, bu düzenin nesnel karşıtlıklarının dönüşmüş biçimleridirler. Gerçekte nesnel olmalarına rağmen yapılandırıcı ilke olarak bedenselleşmiş halde işlemeleri, nesnel yapıların ve bedenselleşmiş yapıların uyarlanmasının –yani apaçıklık ve doğallık deneyiminin– temel etkilerinden birini üretir. Gündelik kullanımlarda halk ile halk-olmayan arasındaki ya da burjuva ile halk arasındaki karşıtlığı düşünmeye yarayan taksonomilerin, karşıtlıkların ya da sözcüklerin çoğu olağanüstü zayıftır: Sözlüklerin özellikle döngüsel tanımlar sunduğunu görmek için, bu girdilerin herhangi biri için sözlüğü açıp bakmanız yeter: "kibar: bakınız kaba", "kaba: bakınız kibar", "ağır: bakınız hafif", "hafif: bakınız ağır", ya da şu eşdeğerlikler: "hafif=kolay", "kolay=faydasız", "faydasız" sizi "ağır"a götürür. Karşıtlık sistemleri belirgin bir rol oynar ve estetik söylemin başlı başına bir bölümü, sıfat ya da ünlem sistemlerinden öte bir şey değildir. Barthes bunu söylüyordu[7] – ve bu konuda kendisiyle yüzde yüz hemfikir olduğumu vurgulamak isterim. Bir sanat eseri karşısında ve genellikle de mantığına nüfuz etmek istemediğimiz bir bilimsel eser karşısında nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen bu sıfat sistemleri sersefildir; kesinlikle kısır bir döngüsellik sergilerler. Bu kadar iyi işlemeleri için ise, aslında zihinsel yapılarla nesnel yapıların uyumundan öte bir şey olmayan, daha güçlü bir ilke gerekir. Aslında onlardan açıklama beklemediğimiz sürece

7 Örneğin Roland Barthes şöyle yazıyor: "Müzik eleştirisinin güncel pratiğine baktığımızda (ya da müzik 'üzerine' konuşmalara: genelde aynısıdır), eserin (ya da icrasının) sadece en fakir dilsel kategori altında çevrildiğini görürüz: sıfat. Müzik, doğal bir eğimle, hemen bir sıfat alan şeydir. [...] Kuşkusuz, bir sanatı (bir makale, konuşma) konusu edindiğimiz andan itibaren, bize sadece onu bir yargıya bağlamak düşer." (Roland Barthes, "Le grain de la voix" [1972], *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Seuil, Paris, 1982, s. 236.)

bu sistemler gayet iyi biçimde işler; bilimsel bir incelemede bile, o korkunç zafiyetlerini göstermeleri için açıklama istemeniz yeter.

Nesnel yapılar ile bedenselleşmiş yapıların uyumu, iyi bir toplumsal düzen için son derece hayatidir: Az önce siyasi düzenin kasıtsız temelleri hakkında söylediğim şeye geri geliyoruz. Siyasi düzenin en derin temellerinden biridir bu. Tam da siyasi sorgulamanın sorgulamadığı şeydir...[8] Siyasi sorgulama, bu derin *doxa* etrafından döner durur. *Doxa*'nın dünyası, kanaatin çevresini, tartışılmakta olan ve içinde ortodoksi ile heterodoksiyi karşılaştırabileceğimiz bu küçük evreni kuşatır. *Doxa*'nın dünyası, tam da üzerinde tartışmanın dahi yersiz olduğu her şeydir, çünkü normal ve doğaldır; zihinsel yapılar nesnel yapılarla o kadar uyumludur ki, nasıl denir, sorun teşkil etmez, arıza çıkarmaz; böyledir çünkü...

## Zorunluluğun bedenselleşmesi

Hep yaptığım gibi başka bir yere savruldum. Şimdi, habitus kavramının erekçi okumasına geri döneyim hemen. Birinci okuma, habitusun nesnel olasılıklara uyarlanmak için yaratıldığını söyleyerek, habitus kavramını yeniden erekselleştirir; habitusu toplumsal üretim koşullarından, beklentilerin olasılıklara uyarlanmasına dair eğilimsel yasadan koparır. İkinci okuma, toplumsal failler bilinçsizce, otomatik olarak nesnel çıkarlarına ya da bunların temsillerine aykırı ilkelere, değerlere bağlansa da, yatkınlıklarının istemli, bilinçli, örgütlü bir eylemin ürünü olduğunu söyleyerek, habitusu bir yasanın değil bir iradenin ürünü olarak görüp yeniden erekselleştirir. Bu benim reddettiğim, tamamen yanlış bir okumadır ve hatta –çok defa söylediğim gibi– kişinin düzene bağlanmış olmayı ya da dahil olmayı istememesi durumunda bile bir düzene bağlanmanın söz konusu olabileceğini açıklamak için habitus kavramını kullandığımızı söyleyebilirim. Konuya ekleyebileceğim şey buydu.

Habitusların ne olduğunu ve beklentilerin nesnel mekanizmalara uyarlanma eğilimi göstermesini açıklamak için sadece nesnel mekanizmalardan bahsettim. Geçen sefer söylediğim, uyumsuzlukları ortadan kaldırma eğilimi gibi, psikolojik mekanizmalara da başvurabiliriz. Yine herkesin bildiği "beklenti düzeyleri teorisi"ne de başvurabiliriz.[9] Bu o kadar temel bir psikolojidir ki, deneysel olarak kendine on hedefi koyup iki alan, sonra aşama aşa-

---

8 Bu konuda bkz. Pierre Bourdieu, "Questions de politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 16, 1977, s. 55-89.

9 P. Bourdieu'nün bir sonraki cümlede ilkesini özetlediği beklenti düzeyleri teorisi ya da "beklentiler teorisi", psikolog Kurt Lewin tarafından geliştirilmiştir (*A Dynamic Theory of Personality*, McGraw-Hill, New York, 1935).

ma hedefini performansına, beklenti düzeyini gerçekleşme düzeyine indirme eğilimi gösteren toplumsal bir failin çok defalar gözlemlediğimiz bu sürecini bir kez daha hatırlatmaya da çekiniyorum aslında: Sekiz ister dört alır, [sonra] altı ister beş alır, sonra beş ister ve beş alır. Beklentilerin nesnel olasılıklara uyarlanma eğilimi, tamamen bilinçdışı bir şekilde ve faillerin müdahalesi olmaksızın da gerçekleşebilir. Habitus biçimiyle insanların edindikleri ve bedenselleştirdikleri şeylerin büyük bir kısmı, hiçbir somut insan müdahalesinin ürünü değildir.

Bu nokta üstünde biraz durmak istiyorum. Elbette sosyolog olarak, "genel itibariyle" toplumsal faillerle ilgili bir önerme dile getirdiğim andan itibaren, söylediğimi hemen geri alıyorum ve eğer dikkat ettiyseniz, sık sık kendimi düzelttiğimi fark etmişsinizdir... O halde, durumun sınıflara göre elbette değişkenlik gösterdiğini vurgulamak gerekiyor: Yetişkinlerin müdahalelerinin ve aracılığının en üst düzeyde olduğu sınıflarda dahi, bedenselleşmenin büyük ölçüde toplumsal faillerin aracılığı olmaksızın, iradeler, somut normlar ya da kısaca eğitim devreye girmeksizin gerçekleştiğini kabaca söyleyebiliriz.

Eğilim yasası yoluyla işleyen bu eğitim, bu durumda öznesiz, eğiten öznesi ve en uç durumda da eğitilen öznesi olmayan bir eğitimdir. Aslında toplumsal düzen söz konusu olduğunda, bu eğitim, Rousseau'nun doğal düzen için hayal ettiği şeyi gerçekleştirir: Faillerin, içinde deneyimlerini gerçekleştirdikleri ve deneyim yaşarken de deneyim edindikleri bir eğitim... Bu deneyimler, başarısızlıkla sonuçlanan ölçüsüz beklentilerdir; ne yazık ki törpülenmesi gereken deneyimlerdir. Ben gerçek anlamda ilgilenene kadar (bunu kendi özgünlüğümü yüceltmek için değil, aksine sosyologların tuhaflıkları karşısında şaşkınlığımdan söylüyorum), gariptir ki sosyolojinin çok az ilgilendiği temel toplumsal deneyimlerden biri, insanların az çok hoşnut, az çok hoşnutsuz bir biçimde topluma yatırım yapmaktan gitgide vazgeçme deneyimleridir.

Bu, sosyoloğun az önce bahsettiğim yaşlanma teorisine katkı sağlayabileceği bir başka açıyı oluşturuyor: Yaşlanma, başka birçok şeyin yanı sıra –"başka birçok şeyin yanı sıra" diyorum çünkü az önce bahsettiğim vaka, tekil bir vaka değil–, daha gerçekçi hale geldiğimiz ve beklentilerin olasılıklara uyum sağladığı, üretici bir yetkinlik kazandığımız bir süreçtir: Hayal kurmayız, artık çılgınlıklar yapmayız – tabii her ne kadar istisnalar olsa ve bazıları "çılgınlıklar yapmaya" devam etse de [*salonda gülüşmeler*]... Toplumsallaşma, Freudcu karşıtlığa göre,[10] gerçeklik ilkesi ile arzu ilkesi arasında ya da Marksist karşıtlığa göre ütopyacılık ile sosyolojizm arasında, istediğimiz şey ile yapabileceğimiz şey arasındaki daimi bir tür diyalektiktir. Yaşlandıkça

10 Sigmund Freud, "Formulations sur les deux principes du fonctionnement psychique" (1911), *Résultats, idées, problèmes*, I, PUF, Paris, 1985.

daha sosyolojist bir tavır takınmaya meylettiğimiz söylenebilir. Sosyolojizm, dünyayı sanki tamamen toplumsal yasalarla belirlenmiş gibi görme eğilimidir. Marx, sosyolojizmi, toplumsal gücü parantez içine alma ve toplumsal yasaların etkisini askıya alabilecekmişiz gibi yapma eğilimi gösteren ütopyacılığın karşısına koyuyordu. Gerçeklik ilkesi ile arzu ilkesi arasındaki *libido dominandi* (ya da *sciendi* ya da ne derseniz artık...) ile alanların nesnel yasaları arasındaki bu daimi mücadelenin, alanın zaferiyle, mücadelenin mücadeleciyi bile değiştirdiği anlamda nesnel yapıların zaferiyle sonuçlandığını düşünüyorum. Burada Marx'ın ve Hegel'in emek üzerine incelemelerini alabiliriz: Mücadele için sarf edilen emek, mücadele edenleri değiştirir –bu son derece alışıldık bir söz, ama mesela işçi hareketini anlamak için önemlidir–, zira işçiler mücadele etmek için dönüşmek zorundadırlar ve kalıcı bir mücadele verebilmek için ve arada sırada mücadele vermek yerine her zaman mücadele vermek için kendilerini dönüştürmek zorundadırlar. Zorunlulukla karşı karşıya kalındığında, zorunluluğu alt etme çabası esnasında meydana gelen zorunluluğun içselleştirilmesi, son derece temeldir. Özünde habitus kavramının söylemek istediği şey budur.

Yani toplumsal zorunluluğun otomatik, ancak kendiliğinden etkisi söz konusudur: Zorunluluk ilkesi kendini dayatır; ona karşı çıkmak istediğimizde, toplumsal düzenlilikler kendilerini hatırlatırlar. Bu konuda ele alabileceğim bir başka karşıtlık, Alain'in masal ile fabl arasında kurduğu karşıtlık olabilir: Masal, romanesktir, kabaklar at arabasına dönüşür, özetle masal arzu ilkesine seslenir; fabl ise gerçeklik ilkesine: kurt kuzuyu yer vb.[11] Gündelik hayatta masaldan fabla doğru gideriz ve deneyim sahibi olmak, toplumsal dünyanın yasaları olduğunu –çobanlar nadiren prense dönüşür vb.– ve bu toplumsal yasaların karşı konulamaz olduğunu, bir nebze değiştirilebilir olsa da bunun bir bedeli olduğunu bilmektir. Eğitmen konumunda herhangi bir failin olmadığı, en uç durumda da öğrenci konumunda herhangi bir failin olmadığı bu eğitim türü, nesnel olasılıklar düzenini hatırlatma yoluyla gerçekleşir: Aslında Polytechnique mezunu mühendis olmak istemişimdir ama ne yazık ki orta ikide kötü bir bölüme, hatta lisede daha da beter bir bölüme yönlendirilmişimdir, vb. [...]

Eğitim sistemi, toplumlarımızda toplumsal düzeni kafalara kazıdığı, düzeni bedenselleştirdiği için, en büyük aracı kurumlardan biri olduğu için, bu konuya tekrar döneceğim. Bu sistem bazen açıkça –ancak genellikle bunu açıkça söylemesi de gerekmez– "Sen ... için yaratılmamışsın", "Polytechnique'te mühendislik okumak senin doğana aykırı" der. Eğer hep verdiğim örneğe göre, Platon'un *Devlet* kitabındaki, "Herkes, olmak için yaratıldı-

11 Masal ile yani "kabul edilen bir duanın anlatımı" ile "hakikatin [...] korkutucu bir imgenin tam içinde olduğu" fabl arasındaki karşıtlık üzerine bkz. Alain, *Les Dieux*, Gallimard, Paris, 1934.

ğı şeyi, özündeki şeyi yapsın"[12] hayalini düşünecek olursak, siyaset felsefesidir bu: Toplumsal sistem, Platon'un Er mitinde[13] hayal ettiği şey gibi karmaşık süreçlere ya da insanlara, "Siz genel müdür olmak için değil, çöpçü olmak için yaratılmışsınız" diyen siyasi manevralara gerek duymaksızın, bunu elde eder. Zaten eğer toplumsal sistemin farklı teknikleri olmasaydı, bu açık ancak kaçınılmaz bir manevra olurdu. Oysa olaylar farkına varılmaksızın gerçekleşir; toplumsallaşma sürecinde bir tür kesintisiz çalışma vardır. Bu konuda sıkça buğday yığını paradoksu aklıma gelir: Tane tane üst üste konan buğday taneleri gibi, olaylar da yavaş yavaş, hissettirmeden gelişir ve sonuçta ortaya çıkan şey büyük ve bambaşkadır. Bu şekilde toplumsal dünya sizi eğitir [...] ya da eğip büker, daha esnek kılar ya da tam tersine genelde ufak ve dışsal müdahalelerle faillerden doğrulması, dikelmesi istenir. Böylelikle –ki bunun önemli bir şey olduğunu düşünüyorum– karşınızda sizi eğitmekle görevlendirilmiş bir fail olmadığından, her şey kendiliğinden gerçekleşiyormuş gibi göründüğünden, zorunluluk kendini daha fazla zorunlulukmuş, yani doğalmış gibi dayatır: Mesela zorunluluk sonucu karşımıza çıkan yaptırımlar gibi algıladığımız yaptırımlardan ziyade ailevi kurallara daha kolay başkaldırırız. Görünürde tarafsız olan ve toplumsal olarak eleştirilebilir olmayan (eğitim sistemi gibi) mekanizma ve aracı kurumların müdahalesi, bu yaptırımları neredeyse doğalmış gibi hissettirmek için son derece önemlidir.

Toplumsallaşmanın sonuçlarından, varış noktalarından biri –erekçilik dilindeki "amaç, hedef" sözcüğünü kullanmıyorum– nesnel düzenliliklerin doğallaştırılmasıdır: Toplumsal düzenlilikler, –bugün defalarca tekrarladım– nesnel düzenliliklerin ve öznel düzenliliklerin birbirine uyarlanmasıyla, bedenselleşmiş olarak, doğal hale gelirler. Bu doğallaştırma süreci, özellikle eylemleri Doğal bir dış görünüşe sahip olan ve böylelikle neredeyse doğal bir şekilde eyleyen makamlar aracılığıyla uygulandığında, başarılı bir şekilde gerçekleşir. Bunlar toplumda en doğalmış gibi işleyen toplumsal mekanizmalardır (ya da daha ziyade "neredeyse-doğal", çünkü "mekanizma" sözcüğü toplumsal dünyayı fizikselleştirme eğilimindedir). Örneğin kültürel sermayenin kültürel sermayeye dönüşmesini isteyen kültürel sermaye aktarımının temel yasası, doğalmış gibi görünerek fizik yasası gibi etki eder: "Ailenin kültürel sermayesiyle orantılı bir okul başarın olmalıdır." Bu mekanizmanın asla farkına varılmaz (sosyologlar buna burnunu sokana kadar) ve etkileri de Tanrı vergisi, seçim, hak etme mantığı dahilinde düşünülür. Mekanizmalar bir doğallaştırma etkisi üretirler. Nesnel yaptırımlar, insanların sorumlu olmadıkları, hiçbir şekilde müdahale edemeyecekleri, ancak bu sefer fiziki değil

12 Platon, *La République*, Livre II, s. 369-370. [*Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019 (26. Basım)].

13 *A.g.e.*, Livre X, 614b-521d.

de insan doğasının sorumlu olduğu bir tür güç gibi algılanır. Bu mekanizmalar, zorunluluğa boyun eğmenin bir biçimini dayatma eğilimdedirler. Az önce bahsettiğim halk sınıflarının gerçekçiliğinin genç kesimde şok etkisi yarattığını biliyorum, ancak tüm anketler, okul başarısında bir etken olarak Tanrı vergisine olan inancın, toplumsal hiyerarşide aşağı doğru inildikçe arttığını gösteriyor. Paradoksal bir olgudur bu – yaygın *doxa* için: Özetle, eğitim sistemi tarafından saf dışı bırakılma ihtimalinin yüksek olduğu toplumsal bir sınıfa mensup olduğumuz ölçüde, eğitim sisteminin yaptırımlarını daha adil, daha doğal ve doğal olarak eşit dağıtılmayan bir Tanrı vergisinin sonucu olarak algılama ihtimalimiz artar. Bu toplumsal olgu, söylediğim şeyi iyi örnekliyor: Toplumsal zorunluluk, doğal zorunluluk kisvesine bürünür ve mekanizmalar aracılığıyla uygulanır. Belli sayıda iktisadi mekanizma bu türdendir, ancak bunlar uzun süredir bilinç düzeyine çıkarılmıştır ve iktisadi mekanizmalar konusundaki siyasi mücadele geleneği, kültürel mekanizmalar konusunda noksandır. Kültürel baskı çok daha bilinçdışıdır ve kültürel yabancılaşma her tür yabancılaşma bilincini dışlama eğilimindedir; ancak durum, ekonomik yabancılaşmada tam olarak böyle değildir.

Bu konu üstünde biraz durmak istiyordum. Bunu sıklıkla atlıyoruz ama özellikle siyaset sosyolojisini düşünmek için çok önemli siyasi sonuçları var.

## Kurucu ritüeller

Toplumsal dünyanın etkisi –işte buraya gelmek istiyordum– sadece bu eğitmenden yoksun, eğitici konumundaki bir failin var olmadığı ve bilinçli bir "öğrencisi" de olmayan eğitim biçimi yoluyla uygulanmaz. Kısaca "kurucu ritüeller" ya da "toplumsal kutsama edimleri" diyeceğim açık eğitsel müdahaleler yoluyla da uygulanır. Birbirinden çok farklı toplumlarda, toplumsal grupların, topluma, yani düzene dahil edilmek zorunda olan gençler ve yeni toplumsallaşanlar üzerinde, birbirinden farklı toplumsal gruplarda da olsa sabit özellikler sunan açık müdahalelerde bulunduklarını göstermek için bu noktayı örneklemek istiyorum. Bu hayli genel süreci adlandırmak için toplumsal kutsama edimleri ya da kurucu ritüeller kavramlarını kullanıyorum; "kurum, kurucu" [*institution*] sözcüğünü bir vekil, vâris, piskopos vb. "tayin etmek"ten, "kurumsallaştırmak"tan [*instituer*] bahsettiğimizdeki gibi, etkin anlamıyla alıyorum. Bu konuya uzun uzadıya girmeyeceğim, yeni çıkan kitabım *Ce que parler veut dire*'in "kurucu ritüeller" bölümünde buna dair bir yazı bulabilirsiniz.[14] Az önce tanımladığım mekanizmalarla karşılaştırarak, bu hızlı etkinin özgüllüğünü göstermek istiyorum sadece.

14 P. Bourdieu, "Les rites d'institution", *Ce que parler veut dire*, s. 121-134; yeniden basımı: *Langage et pouvoir symbolique*, s. 175-186.

Kurucu ritüeller, beklentilerin olasılıklara ya da öznel yapıların nesnel yapılara uyarlanması eğilimi yasasının etkisini bir bakıma katlar. İşte bu anlamda bir kutsama işlevi söz konusudur. Kutsama sözcüğünün iyi ifade ettiği üzere, kutsama [*consécration*] aslında olguya yeni bir şey katmaz: Kutsanmak için, halihazırda zaten onun var olması gerekir. Ancak kutsama, yaptırımdan fazlasını yapar: Takdis eder. "Bu böyledir," der ve üstü örtük şekilde, "Böyle olması iyidir" der. "Öğretmen olmalı ve öğretmen olduğun için de gurur duymalısın" der mesela. Yani, uzunca bahsettiğim şu eğitmensiz eğitim türünün aksine, eğitimin kendine has işi, (hepsinde değil ama) çoğu durumda, toplumsallaşma mekanizmalarının etkisini katlamaktan ibarettir. Bu kutsama edimi örneğin –burada biraz konu dışına çıkacağım...– aile topluluğu içinde sürekli görülür; oysa burada da yine alışıldığı üzere toplumsallaşma sürecinin en çarpıcı evreleri dikkatleri çeker. Örneğin Arnold Van Gennep, tüm toplumlarda insanların toplumsal statülerini değiştirdikleri, bir toplumsal sınıftan ya da yaş sınıfından (gençlik, yaşlılık) bir diğerine geçtikleri evlilik, sünnet, ilk komünyon gibi her tür yaşamsal işlemi belirtmek için yapılan bu eylemlere dikkati çeken "geçiş ritüeli" kavramını ortaya atmıştır.[15] Sizi yönlendirdiğim metinde, geçiş olgusuna yöneltilen dikkatin çok daha önemli bir etkiyi unutturmuş olduğunu söylemek istiyorum: Geçişleri ispatlanamayanların aksine, geçiş ritüelini başarıyla geçen insanların kutsanması. Sünnet örneğini aldım, çünkü bana kalırsa çok çarpıcı: Çoğu toplumda uygulandığı şekliyle sünnet, sadece sünnet olmayanlar ile sünnet olanlar arasında simgesel bir ayrışmaya değil, aynı zamanda sünnet olmaları muhakeme edilebilir tüm erkekler ile sünnet olması muhakeme edilemeyecek kadınlar arasındaki simgesel ve gerçek bir ayrışmaya işaret eder. Yani görünürdeki karşıtlık, daha sonra nasıl olsa sünnet olacağını bildiğimiz, sünnete doğuştan hakkı olduğu düşünülerek kutsananlar ile bu operasyona konu olmayan insanlar arasındaki, çok daha derin bir karşıtlığı gizler.

"Sen busun ve senin gibi olmayanlara karşı böylesin ve böyle olması iyi" demeye dayanan bu kayda değer eylem –bu önemli, bu ritüeller her zaman tümleyici sınıflarla işler– yaşam döngüsünün önemli, hayati anlarında ortaya çıkar ve az çok seferber olmuş grup, bu operasyonu sahiplenir. Örneğin, Kabiliye köylülerinin durumunda, olayın önemine göre grubun az ya da çok seferber olduğunu gösterebilmiştim: Geçiş ne kadar önemliyse, tüm grubun varlığı bir o kadar önemlidir, çünkü herkesin önünde herkes tarafından yapılan bir kutsama, ortaktır, herkes tarafından onaylanmıştır, herkesçe bilindik hale gelir, kamuya mal olur.[16] Vaftiz edildiğinizde, Hıristiyan olduğunuz

15 Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Picard, Paris, 1981 [1909].

16 Bkz. P. Bourdieu, "La parenté comme représentation et comme volonté", *Esquisse d'une théorie de la pratique*, s. 149 vd.

kamuya mal olur. Bir evlilik ilanı yayımlandığında, itiraz eden yoksa, evli olduğunuz kamuya mal olur. Bu kutsama işleminin tam gücüne ulaşabilmesi için tüm grubun hazır bulunması gerekir ve işlem ne kadar önemliyse, grup o kadar seferber olur. Elbette Kabiliye olayında bu geçerlidir, ama bence daha genel anlamda da geçerlidir. Bu kutsama işlemini, önemli durumlarda, tam da tüm grup seferber olduğunda görürüz.

Ben büyük hamlelerin, bir tür taçlandırma, bir tür tamamlama edimi olduğunu, daha doğumdan başlayarak, örneğin toplumların birçoğunda oğlan ve kız çocuklara farklı giysiler giydirilmesi, kimilerinin ayakta kimilerinin oturarak yediği farklı yiyecekler verilmesi vb. yoluyla her gün yaşanan sonsuz sayıda küçük kutsama işleminin parafı olduğunu düşünüyorum. Törene tabi, yani kamusal olan, ancak yılda bir, hatta on yılda bir meydana geldiği için aynı zamanda da ender olan kutsama edimleri, az önce bahsettiğim gibi yavaş yavaş ve kalıcı olarak habitusu dönüştüren, erkek doğanın gün geçtikçe kendini daha fazla erkek hissettiği, erkek olmaktan gurur duyduğu ve öyle hissetmesi gerektiği (asalet insanı mecbur kılar) ve kız çocuğunun ise kendini daha fazla kız hissettiği bir tür sonsuz küçük kutsama mikro-edim yığınının birbirine eklemlenip bütünleşmesini sağlamak için bir çizgi çektiğimiz andan öte bir şey değildir. Bu durum, beyaz, siyahi, zengin, fakir vb. olan için de geçerli olabilir.

Van Gennep'in önemli bir buluş yaptığını ve aynı zamanda büyük bir naiflik sergilediğini söylüyorum sık sık: Sanki dikkati sonsuz küçük, süreğen, sıradan, gündelik eylemlerden başka yere çekmek istiyormuş gibi, aralarında büyük mesafe olan önemli anlara dikkat kesilerek, toplumsal olanın tuzağına düşmüştür – görüyorsunuz yine ve yeniden erekselleştiriyorum... Bu kutsamanın asıl kısmı –bu konuda ısrarcıyım– tümüyle anlamsız eylemler aracılığıyla, tamamen bilinçsizce, annenin büyük çocuğuna küçükten farklı konuşmasıyla, tamamen bilinçsizce onun tabağına fazladan et koymasıyla ve küçük çocuğun da tamamen bilinçsizce büyüğüne farklı davranılmasını anlayışla karşılamasıyla ve kendisinin de ona farklı davranmaya başlamasıyla ve evlilik çağı gelip çattığında, çoğu toplumda olduğu gibi sanki tesadüfmüş gibi kendisinin bekâr kalmasıyla ve büyüğü için çalışmasıyla ve ücretsiz çalışan bir hane sakini olmasıyla, gündelik biçimde gerçekleşir.[17] Son derece şaşırtıcı olan bu şeyler, çok erken başladıkları, son derece küçük eylemler biçimini aldıkları için mümkün olabilirler. Yani burada toplumsal bir çalışma söz konusudur.

Sonsuz küçük oldukları ölçüde bilinçler üzerinde muazzam bir güce sa-

---

17 P. Bourdieu burada 1960'lı yıllarda Béarn'daki aile sistemi üzerine yaptığı, *Le Bal des célibataires*, Seuil, Paris, 2002 adıyla yayımlanan çalışmaya gönderme yapıyor. [*Bekârlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010].

hip olan bu kutsama eylemlerinin –burada riskli bir sözcük kullanacağım ama bilahare açıklayacağım– *telkin eylemleri* olduğunu söyleyebilirim –"telkin" sözcüğünü büyücülükteki anlamında kullanıyorum. Biraz da tereddüt ederek, François Roustang'ın son kitabından ve onun *Elle ne le lâche plus...*[18] kitabındaki Freud okumasından bahsetmek istiyorum: Psikanalizden bahsetmek benim işim değil ama, Tanrı biliyor ya, zaten birçok kişi yapıyor bunu, bu da zaten başlı başına psikanalize bulaşmamak için bir neden değil mi? Roustang bu kitapta, psikanalizin telkin eylemleri sınıfına konulup konulamayacağını sorgular. Soruyu biraz daha genişleteyim: Eğitimin, az önce verdiğim "fazladan bir parça et" örneğinde olduğu gibi, üstü kapalı imalarla gerçekleştiğini düşündüğümden, birbirinden ayrılmaz bir şekilde toplumsal, cinsel vb. olan bilinçaltlarını şekillendirmek için yapılan pedagojik müdahaleler, acaba telkin kavramıyla tanımladığımız türde süreçler, yani açık otorite, tanınan, içten içe benimsenen otorite anlamında olmayan, kaçınılmaz otorite ilişkilerinin devreye girdiği son derece derin dayatma süreçleri ve çok daha derinlerde yatan şeyler aracılığıyla gerçekleşiyor olabilirler mi? Bunlar, genelde, etnologların gözlemlemeyi bilmedikleri şeylerdir. Bunları gözlemlemek için toplumun bir parçası olmak gerekir; ancak toplumun bir parçası olduğunuzda, bunlara o kadar aşina olursunuz ki, her şey doğallaşıverir. Hem içinde bulunanların, hem de dışarıdakilerin gözünden kaçan toplumsal ilişkilerin bu bir tür bölünemez sonsuz küçüklüğü, onun aracılığıyla yavaş yavaş olduğumuz şey olmaya başladığımız, olduğumuz şeye, yani toplumsal dünyanın olduğumuzu söylediği şeye dönüştüğümüz, kesintisiz bir müdahalede bulunur: Erkek gibi erkeğe, şerefli bir erkeğe, abiye, kardeşe, kadına vb. dönüşürüz.

## Düzene çağrı: Ailenin okulla ilişkisi örneği

Az önce bahsettiğim düzene çağrı örnekleri arasında, ses vurguları, konuşma biçimleri vardır. Ailenin, nasıl düzene çağrıda bulunduğunu göstermek için, oldukça somut bir analiz yapılması gerektiğini düşünüyorum. Burada bulunan herkesin neden bahsettiğimi anlayacağını sanıyorum: Evet, eğitim sistemi cezalar verir ama çocukların aileleri de ceza verir. Yakın zaman önce, öğretmenlerin görüşlerinin, velilerin görüşlerinin, öğrencilerin görüşlerinin yer aldığı bir anketle boğuşuyordum ve son derece ilginç şeylerden biri, eğitim sistemini öğrenci velileri ve öğretmenler olarak düşünmelerinden dolayı, öğretmenlerin görüşlerindeki çatışmalar olmuştu; tüm olası durumlar gelebilir aklımıza. Özellikle eğitim sistemine erişimin daha uzun vadeli ve doğal olduğu toplumsal sınıflarda, öğrenci velilerinin gündelik deneyimi, ka-

18 Minuit, Paris, 1980.

baca, söz söyleme hakkına sahip olma duygusu ile dışsal bir yasallığa toslama arasında bir tür çatışma olarak tanımlanabilir. Tüm anketlerin gösterdiği üzere, okul aile birliğine üyeliğin toplumsal sınıfla birlikte büyük oranda artıyor olması tesadüf değildir; ki bu –elbette bundan daha karmaşık olmakla birlikte– eğitim sistemi üzerinde söz söyleme hakkına sahip olma duygusunun, eğitim sistemine ne kadar yakın olduğunuza, ne kadar ilgili olduğunuza, ne kadar çok diplomaya sahip olduğunuza göre artması anlamına gelir.

Beklentilerine, umduklarına uygun olmayan cezalarla karşılaştıklarında eğitim sistemini eleştirme hakkını kendilerinde gören ailelerin yaşadıkları bu çatışma, gündelik hayatta da etki eder: Öğrenci kötü not almıştır ve aile, –nesnel olasılıklardan, nihai gerçekleşme düzeyinden kopuk bir beklentiyle– onun arkasında mı durması, yoksa gerçeklik ilkesinin tarafında durup, onun durumu aşabilecek çalışmayı yapabilmesine yardımcı mı olması gerektiğini kestiremez. Şahsi algılanabilecek veya sizlere acımasız gelebilecek (ya da her ikisi birden) şeyler söylememek için konuyu daha fazla uzatmıyorum, ancak gündelik hayattaki bu tür çatışmalar bana eğitim sistemiyle ilişki deneyiminin gündelik sancıları gibi geliyor. Bu bazen ses tonuyla, dile bir vurgunun eklenmesiyle tartışmaya konu olabilir: "Elbette başarılı olacaksın," cümlesinin ardına "ama emin değilim" ekleniverir. Vurgu "emin değilim" cümlesindedir ya da her iki cümlede birden: Bu da *double bind*[19] dilinden konuşacak olursak, eğitim sistemiyle ve dolayısıyla eğitim sistemiyle belli bir ilişkide olan baba ile yaşanan bir çatışma ortaya çıkacaktır. Konuyu daha fazla uzatmıyorum.

Bu noktanın psikanaliz ile sosyolojinin gerçek bir uzlaşısının zemini olabileceğini göstermek istedim ve kolektif fantazma ile nesnel yaptırımların son derece etkili ve yerinde incelemelerinin yapılabileceğini düşünüyorum – her ailenin kolektif bir fantazmayı yaşattığını ve koruduğunu söyleyen ben değilim; Laing söylüyor bunu.[20] Örneğin burjuva aileler için ve özellikle de eğitim sisteminden geçmeksizin konumlarını devredebilecek durumda olanlar için, eğitim sistemi, gerçeklik ilkesinin aile fantazmasına müdahale etmesini sağlayan unsur haline gelmiştir. (Bunu çok kabaca söylüyorum ancak görünürde çok basit bir şey söylüyor olmama rağmen aslında aklımda istatistikleri de var, tabii bu haklı olduğum anlamına gelmiyor... Diyelim ki bana getirebileceğiniz [aynı zamanda da sadece varsayım olmayan] itirazlardan daha haklıyım [*gülüşmeler*].) Anketlerde sıklıkla şu soru sorulur: "Ai-

---

19 (Fransızcaya genellikle *double contrainte* (çifte zorlama) ya da "paradoksal önerme" olarak çevrilen) *double bind* (çifte açmaz) kavramı 1950'li yıllarda antropolog Gregory Bateson tarafından, özellikle şizofreni üzerine çalışmalarda kullanılmıştır (özellkle bkz. "Vers une théorie de la schizophrénie" [1956], *Vers une écologie de l'esprit*, cilt 2, Seuil, Paris, 1980 [1977], s. 9-34).

20 Bkz. bu kitapta, s. 247, not 23.

le içinde en çok tartıştığınız konu nedir?" Tüm hâkim sınıf fraksiyonları hemen eğitim sistemi cevabını verirler. Ailelerde, üzerinde en çok konuşulan konu budur.

*Actes de la recherche en sciences sociales*'in son sayılarında, bana göre dilsel bilinçdışının bu toplumsallaşma olgusuna yapabileceği katkıyı vurgulayan bir dizi makale göreceksiniz.[21] Örneğin konuşulan dilin bir özelliği, –sözdizim, niyet, sözcük dağarcığı gibi– en kontrollü konuşmacının dahi her şeyi kontrol edemeyeceği bir yığın düzeyi olmasıdır ve incelikli toplumdilbilimi mümkün kılan da budur. Şu anda söylemekte olduğum şeyi düşünüyorum, ancak dilbilimciler, kaç ulama yaptığımı sayabilirler, çünkü bu yaptığım ya da yapmadığım ulamalar aracılığıyla, başka ulama yapanlarla ya da yapmayanlarla karşılaştırıldığında, bir özellik sunuyorumdur.

Tüm dil düzeyleri için de aynı şey geçerlidir ve eğer sosyolojik boyutta, ailelerle çocuklar arasındaki etkileşimlere dair bir tür mikroskobik bakışa sahip olsaydık –beni ilgilendiren şey bu bakıştır, ancak örneğin bu psikanalitik boyutu dışlamaz– bana göre burada anlatmaya çalıştığım şey açısından en önemli noktanın –örneğin bir babanın kaygılarının– iletilmesine aracılık eden bir tür alt-dil görürdük. Sosyolojinin gizemlerinden biri, mesela babanın konumu ile yazarların kariyerleri arasında oldukça şaşırtıcı ilişkilerde yatar: Kişinin roman yazarı mı yoksa sahne adamı mı olacağı (ya da daha ziyade popülist romancı, psikolog romancı vb.) toplumsal kökene sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun nasıl olduğunu sorgulayabiliriz. Daha önemsiz görünen şeyler arasında bile ilişkiler bulabiliriz: *t* anındaki konum ile konumun eğilimi arasında, yani "yükselen baba" ya da "düşüşteki baba", ya da "önce yükselen sonra düşen baba" arasında vb. Babaların eve maaş bordrolarını getirdiklerini ve evde bundan bahsettiklerini hayal etmeyiz. Babanın ne kadar kazandığının bilindiği toplumsal sınıflar vardır ama ne kadar kazandığının bilinmediği, bilmenin gerekmediği başka toplumlar da vardır. Bununla birlikte "Babamın işleri iyi mi?" sorusunun söylenme biçimi çok önemlidir ve sonrasında habitus düzeyinde işleyecek ve kırk yıl sonra etkilerini gösterecek, örneğin girişimcilik ruhu gibi bir sürü şeye yol açarak, çocukların dünyasıyla ilişkide karşınıza çıkar. Az önceki örneği alacak olursam, düzene çağrı biçiminde işleyen ve –her ne kadar ileri psikolojinin tavsiyeleri tam tersini iddia etse de– anne ya da baba tarafının gerçekliğinin ihanet etmek zorunda olduğu bu sonsuz küçük şeyler, bana kalırsa ses tonu değişiklikleri, sesin giderek zayıflama biçimi, yarım kalan cümleler, vurgulamalar gibi olgularla, yani günümüzde sosyologların ıskaladıkları bir dizi şeyle ilgilidir.

21 Pierre Encrevé, Michel de Fornel, Bernard Laks'ın yazılarını ve toplumsal dilbilimci William Labov'la yapılan bir söyleşiyi içeren, "sözün kullanımı"na ayrılan Mart 1983 tarihli 46. sayısı.

## Anket ilişkisinde toplumsal ilişki

Anket ilişkisinin de bir tür ilişki olduğunu söylemek için toplumdilbilime doğru yaptığım hamleden yararlanıyorum: Bir anket ilişkisinde, sadece anket sorularıyla değil, bütünüyle sahadayızdır. Yine ilk defa kendim dile getirdiğim için şaşırdığım şeylerden biridir bu – öncelikle herhangi bir konuda herhangi birine anket yapmaya herhangi birini gönderebileceğini, sonrasında istatistikleri çıkarmak için bir bilgisayara her şeyi emanet edebileceğini sanan sosyologların, [kökünün] babalarının tarafında aranması gereken çok garip bir iyimserlikleri var [*salonda gülüşmeler*]! Anket yapmak, toplumsal bir ilişkidir: Herkes işin en zor yanının, soruları hazırlamak, götürmek, dile getirmek, aslında soru sormuyormuş gibi sormak vb. olduğunu bilir. Bir soru, soruyu sorma biçimiyle tamamen değiştirilebilir. Simgesel bir güç ilişkisinde, aptal gibi görünmemek için "evet" cevabı verdiğiniz bir emir kipi olabilir soru... Tam da ses tonu düzeyinde, "Ifop adına çalıştığım için soruyu soruyorum ama bu sorunun sizi ilgilendirmediğini zaten biliyorum" vb. imasında bulunabilirsiniz. Cümlede yapılan bir vurguyla, sesin sonsuz küçük nüanslarıyla bin farklı şey söylenebilir ya da sadece kendinizi tanıtma, içeri girme, kapıyı çalma, selam verme biçiminizle, bin farklı şey söyleyip ima edebilirsiniz. Sosyologluk mesleğini icra edenlere yaptığım uyarılardan biri şudur: Soruyu sorgulamak gerekir, sosyolog soru sorarken kendini sorgulamalıdır... Söylediğim gibi, bir şeylere neden olduğunu bilmediğiniz sürece bunlar laf kalabalığından öteye geçmez. Yapabileceğimiz en iyi şey, her ne kadar gözlem protokolünde yazılı olmayan şeyler yapacak olsak da, yaptığımız şeyin bilincinde olmaktır. Toplayacağımız şeyin bir parça gizli ikna ürünü olduğunu bilmek için, ne yaptığımızı bilmemiz gerekir.

Sosyolog olmayanlar için, Yahudi ilminin kurucularından biri olan Scholem paradigmasını tekrarlarım.[22] Şöyle der: "Ben Kudüs, New York, Paris ve Berlin Yahudileri hakkında asla aynı şeyi söylemem." Sosyoloji için de aşağı yukarı aynısı geçerlidir. Asla aynı şeyi söylemem; bu demek değil ki yalan söylerim. Ama sosyoloji üzerine söylemin muhtemel farklı alıcılarına aynı konuşmayı reva göremezsiniz. Anketlere fazlaca inanan pratisyenler için söylediğim şey çok iyidir, ona inanmayanlar ve kuşku duyanlar –boşuna!– için iyi bir anketin özelliği bu etkileri sınırlandırmak ve anketi yönetme koşullarını ve yönetim koşullarının etkisini kontrol altında tutmaktır. Ne yazık ki zaten ziyadesiyle yayılmış olan bir kuşkuculuğu tetiklemek istemediğim için bunun altını çiziyorum.

---

22 Pierre Bourdieu ve Jean Bollack 1978 yılında Gershom Scholem'le söyleşiler yapmışlardı. Bunlar 1980 yılında yayımlandı: "L'identité juive", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 35, s. 3-19.

## Gizli ikna, simgesel şiddet

Ailede sürekli uygulanan bu gizli ikna etkisine geri döneyim. Elbette bunu psikolojikleştirmemek gerekir. Verdiğim örnekte, psikolojik bakışı kolaylaştıran, burjuva diyebileceğimiz, modern bir evrenden bahsettim. Başka toplumlarda psikoloji olmadığı için değil, tam da kurumsallaşmış olduğu için bunu söylüyorum: Ağabey, büyük kabul edilir; bir kadın kocasını sever çünkü annesi ona o kocayı seçmiştir – bana bir ankette böyle cevap verilmişti. Kısacası kişinin sosyal durumu duygularına denk düşer. Oysa bu asla tümüyle doğru değildir; tüm toplumlarda, yapılar ile duygular arasında çatışmalar vardır, ancak bireysel çeşitlemelere, normların bireysel olarak esnetilmesine ayrılan pay, çoğu dünyada, entelektüel burjuva dünyasında olduğundan çok daha küçüktür. Bu çağırma ve telkin etkileri vb. büyük resmî törenlerde kamusal olarak gerçekleşenlerle aynı düzeydedir; yani her bir fail, her baba ve anne, her ağabey, her abla, kısmen toplumsallaştırıcı fail konumundadır: Küçük kardeşine nasıl davranacağını bilir, ağabey olarak yapması gerekeni bilir. Bu nedenle söz konusu çağrılar, hızlıca verdiğim örneğin sunabileceğinden çok daha katı, sistematik, düzenlidir.

Bu konuda son olarak söylemek istediğim şu: Toplumsallaşma eylemi, nesnel toplumsal mekanizmalar yoluyla, toplumsal düzenin sunabileceği başarısızlık ya da mükâfat yaptırımları yoluyla gerçekleşir [...], ancak bu nesnel yaptırımlara, en gösterişli durumlarda, grubun tamamının yanı sıra, en bilinçdışı, en gündelik rutin döngüde sürekli eylemde bulunan bireysel failler tarafından da toplumsal olarak manipüle edilen yaptırımlar eklenir. Hem biçimlendirici etkilikleriyle hem de görünmezlikleriyle ikili bir etkide bulunan bu küçücük ve görünmez eylemleri küçümsememek gerekir. Doğal eylemler hakkında az önce söylediğim gibi, görünmez eylemlerle mücadele etmek de zordur: Alenen baskıcı bir eğitime karşı kendini savunmak, başkaldırmak daha kolaydır; [nesnel yaptırımları] oldukları haliyle tesis etme ihtimali; gizli, sonsuz küçük ikna mekanizmalarını oldukları haliyle tesis etme ihtimalinden daha yüksektir. Beni telkin ifadesini kullanmaya sevk eden işte bu yanlış-tanıma etkisi ve simgesel şiddettir. Simgesel dediğim şiddet –tanımları sürekli tekrarlıyorum ama– ona maruz kalanın suç ortaklığıyla uygulanır. "Suç ortaklığı" tabiri tehlikelidir, çünkü daha önce defalarca söylediğim üzere, kurbanın bilinçli olarak kendine cellatlık ettiği fikrini doğurma riski taşır. Oysa bu suç ortaklığı, sadece bir yanlış-tanıma hali altında, bize yapılan şeyleri kendimizin de yaptığını bilmeme etkisi altında kabul edilebilir. Suç ortaklığının şiddetle en mutlak işbirliği hali, ona maruz kaldığımızı bilmeksizin kabul ettiğimiz halidir: Farkına varılmayan şiddet, simgesel bir şiddettir – simgesel şiddetin tanımı tam da budur.

## Süreklilik paradoksu

Kutsama eyleminin etkilerinden birini anlatmak için, hızlıca geçiş ritüellerine geri dönüyorum. Van Gennep, *Les Rites de passages*'da [Geçiş Ritüelleri] toplumsal grupların sürekliliklerde kopukluklar yarattığı anlar üzerinde durur: Yetişkinler çocuklardan, bekârlar evlilerden vb. ayrılır. Sünnet örneğinde, ısrarla grubun yaptığı bölümlemenin, *diacrisis*'in, aslında sandığımız yerde olmadığını vurgulamıştım: Grup, sünnet olan kişileri, henüz-sünnet-olmamışlardan değil, sünnet olmayacaklardan ayırıyordu. Hızlıca göstermek istediğim, kutsama ritüellerinin büyük bölümünün, bizim üretebileceklerimizden farklı, birçok olası gruplaşma arasından biri olan gruplaşmalar üreterek etkide bulunduklarıdır.

İğneleyici bir ilk örnekle bunu hızlıca açıklayayım: ENS'li bir öğrenci, [lise] arkadaşıyla dayanışma içinde hissetmek yerine, incelenen anda en yüksek mevkide bulunanla –Pompidou, Fabius vb.–[23] dayanışma eğilimi gösterecektir. Eski mezunların bültenlerinin [değindiği bir olgudur] bu. Bir diğer örnek: Yüksek atlama konusunda, erkek ve kadın, iki özne grubunun performanslarını düşünelim (çok başka bir örnek de alabiliriz: Örgü ya da yüzme performansları mesela). Bir oğlan olarak, kızların sınıfında kendini dayanışma içinde hisseden bir oğlan çocuğu düşünelim: Mesela televizyonda kadınlarda yüksek atlamaya bakarken, aslında sadece 1,40 atlayabiliyorken, bir kızın "yine de 1,80 atladığını" söyleyecektir. Kişisel olarak herkes böyle bir deneyime sahiptir. Nesnel olarak ölçülebilir başarı açısından her ne kadar onunla hiçbir ortak noktası olmasa da, bir B bireyi bir $B_1$ bireyiyle yakınlık hissedebilir, ama aynı performanslara sahip olduğu A bireyine yakınlık hissetmeyebilir. $B_1$ ile dayanışma içinde hissetmesini sağlayan ilkelere göre (güç, hız), kendisini geçtiği için adeta nefret ettiği $A_1$ bireyiyle daha az yakınlık hisseder. [...] $A_1$ muazzam bir çelişki ortaya çıkarır, çünkü tam da $A_1$'in B'yi geçmesini sağlayan şey nedeniyle, B kendisini $B_1$'e yakın hissetmektedir – çok yüksek atlamaktadır. Elbette olayı böyle kurguladığımızda oyunlar kurulmuştur çünkü oğlanlarla kızları çoktan birbirlerinden ayırmışızdır. Ama karma bir sınıf düşündüğümüzde, olgu o anda avucunuzdan uçup gider: Uçup gitmemesi için olayı fazla kurcalamamak gerekir. Ancak bu şekilde tesis edildiği andan itibaren bir dizi müdahale örtbas edilmiş olur. Bir performansı evrensel bir sınıflama ilkesi olarak aldığınızda (bir bakmışsı-

---

23 École Normale Supérieure'ün III. Cumhuriyet dönemindekinden çok daha az sayıda üst düzey siyaset adamı yetiştirmiş olduğu bir dönemde, Georges Pompidou ve Laurent Fabius, şüphesiz siyasi kariyerde en başarılı olan eski ENS'lilerdi. Pompidou başbakan (1962-1968), ardından cumhurbaşkanı (1969-1974) olmuştu. Fabius ise bu derslerin verildiği dönemde, otuz beş yaşında, ekonomi bakanlığına atanmıştı ve 1984'te ise "en genç başbakan" olacaktı. Her ikisi de edebiyat agregasyonunda birinci olmuştu.

nız IQ olmuş, bir bakmışsınız matematikte –ya da tam olarak dönemlere göre belli bir matematikte– iyi olmak), bir ölçütü belirleyici bir ölçüt olarak tesis ettiğiniz andan itibaren (binlercesi arasında gücün ya da zekânın bir tanımını dayatmak), bu ölçüte göre dağılımı mümkün kılmış olan bir bölümlemenin gerekçesini bulursunuz.

Bu durumda kutsama mantığının etkilerinden biri, süreklilik paradoksundan kaçan grupları yaratmaktır. Paylaşımları –örneğin servet paylaşımını– her ölçtüğümüzde, elimizde süreklilik gösteren paylaşım modelleri vardır. Ancak toplumsal bilinç bu süreklilikte kesintiler yapar: Pareto –Tanrı biliyor ya, eşitlikçiliğiyle nam salmamıştır–, aşağı yukarı fakirliğin nerede bittiğini, zenginliğin nerede başladığını bilmenin yolunun asla bulunamayacağını söylüyordu.[24] Aynı şekilde, küçüklerin nerede bittiği, büyüklerin nerede başladığını bilmenin yolunu bulmayı da başaramadık. Oysa toplumda büyük/küçük, zengin/fakir, güçlü/zayıf, erkek/kadın vb. gibi ayrımlarla, sürekliliğin olduğu yerde süreksizliği, aslında karşılaştırılamaz olan şeyleri üretmekten ibaret olan ikilikler işlemektedir. Herkes bilir, birbirinden çeyrek puanla ayrılan insanlar arasında yaşam için temel farklılıklar yaratan yarışma olgusu, bu mantığın özel durumlarından biridir. Aynı şekilde, performanslar bakımından en eril erkek ile en dişil kadın arasındaki farklılık –biyologlar bilir bunu– sonsuz küçüktür, ama toplumsal dünya, erkek/kadın olarak net bir şekilde sınıflandırılmamızı ister. Kayda değer toplumsal etkileriyle ikiliklere dayanan toplumsal kimliklerimiz vardır. İster törensel şaşaada olsunlar isterse bu daha mutlak edimlerin aracısı olan sonsuz küçük kutsama edimleri biçiminde olsunlar, kurucu ritüellerin işlevlerinden biri, karşılaştırılamaz olanı karşılaştırılabilir kılmak ve birbirinden ayrılamaz olanları kökten farklılaştırmak, süreklilikteki kesintileri insanların zihnine kazımaktır. Bunu bilmek önemlidir çünkü sosyoloji pratiğinde hep sürekliliklerle karşı karşıya kalırız, oysa toplumsal dünya farklılıklar üretir. Sorun toplumsal dünyanın bu farklılıkları neden ve nasıl ürettiğidir ve kurucu ritüeller bu farklıkları üreten tekniklerden biridir; simgesel yaptırımlar yoluyla "her şey"i "hiç"ten ayırmayı sağlarlar.

---

24 P. Bourdieu, "Pareto paradoksu"ndan gelir ya da yaş konusunda oldukça sık bahseder (bkz. örneğin, "La jeunesse n'est qu'un mot", *Questions de sociologie*, s. 143). Kolektiflerin kişileştirilmesi (toplumsal sınıflar ya da ilkeler gibi) ve süreklilikler karşısında eşikler koyma ya da çizgiler çekme teşebbüsü konusunda, Pareto örneğin şunu yazar: "Bu çizgiler geometrik çizgiler değildir; karayı okyanus sularından ayıran çizgilerden daha fazla geometrik değildir. Burada somut bir kesinlik beklemek, aymazlıktan başka bir şey değildir. [...] Bitkisel toprağı, kili kesin bir şekilde betimleyemezsiniz, kaldı ki gençliği olgunluktan ayıran yılların, günlerin, saatlerin vb. sayısını da veremezsiniz. Bu, deneysel bilimin bu ifadeleri kullanmasına engel değildir, yeter ki barındırdıkları tahminiliklerin farkında olunsun." (*Traité de sociologie générale*, Bölüm 13, § 2544.)

### Âlimane ilişkinin eleştirisi

Benim için oldukça açık ama belki sizin için o kadar da açık olmayan bu konuya değinmek istiyorum. Belki biraz da ısrarcı olacağım, çünkü bu toplumsallaşma, koşullanma, habitus gibi kavramların yanlış anlaşılması, habitus kavramını kullanma biçimimizi tümüyle bozma ve kavramın hizmet etmek istediği şeyi tamamen olumsuzlama anlamına gelen bir felsefeyi işin içine karıştırma tehlikesi taşıyor. Şemaya geri dönüyorum: $R_1$ ilişkisini inceledim, $R_1$ ilişkisiyle $R_0$ ilişkisi arasındaki farkı inceledim ve o arada da $R_2$ ilişkisini inceledim. Alan kavramına ayıracağımız gelecek derslere geçiş olması açısından, şimdi de güç alanı ve mücadele alanı olarak bir alanla ilişkilenme meselesini ele almak istiyorum.

Burada biraz durup –fazla uzatmayacağım– âlimane habitus ile eyleme müdahil olan kişinin sıradan habitusu arasındaki, yani bilimsel özne ile pratik dünyanın bilgisine katılan toplumsal fail arasındaki bağıntılarla ilgili edindiğimiz bilgileri şöyle bir toparlamak istiyorum. Buna geri dönmek istiyorum, çünkü başlarken –katılımcılardan birinin bana yapmış olduğu bir itiraza cevaben– belki de biraz büyülü gibi gelmiş olabilecek şekilde, bitimsiz bir regresyondan çıkabileceğimizi söylemiştim. Aranızda bana seriye baştan başlamıyor muyuz diye soran kişiye, aslında her an toplumsal dünyanın bilimi, bu bilimin öznesinin bilgisinin hizmetine sunulabildiği ve böylelikle de bilgi öznesinin ilerlemesine katkı sağlayabildiği ölçüde, bu çatışkının pratikte çözülebileceği cevabını vermiştim. Bu cevap, biraz karmaşık bir itiraza, felsefe sınıfında verilebilecek türde biraz karmaşık bir cevap gibi gelebileceği için, itirazı ciddiye alıp pratik olarak cevabımın aslında mesnetli olduğunu göstermek istiyorum.

Bu kısır döngüden nasıl çıkar ve *ad infinitum* bir regresyondan nasıl kaçınırız? Bir bilgi öznesi bilimi var mıdır? Sosyolog, bilgiyi ilerletmesini sağlayacak bir bilen özne biliminin bileşenlerini kendi toplumsal dünya bilgisinde bulabilir mi? Sosyoloji mutlak bir bilgi değildir, aslında bu tür bir döngü son derece kaygı vericidir, konuyu daha önce düşünmüş olanlara (ve de düşünmemiş olanlara da) bunu önden bir belirtmiş olayım. Ancak bilen öznenin bilinen özneyi ele geçirmesi olgusuna geri dönüş, özünde mantığın son derece sıradan bir tanımını, Kant'tan Hegel'e tüm bir felsefe geleneğinin az ya da çok tartıştığı bir tanımı işin içine dahil ederek açıklanabilir. Bu, filozofların pek hoşlanmadıkları bir şeydir: Pratik disiplin olarak, teknoloji olarak mantık... Husserl, *Recherches logiques*'in [Mantık Araştırmaları] başında, daha o dönemde mantığı bilimsel aklın hizmetinde basit bir teknoloji olarak gören Kant'a dayanarak, bundan uzun uzadıya bahseder. Husserl, sadece onun aracılığıyla tanıdığım, düşünce teknolojisi olarak mantık hakkında bir

kitap yazmış olan Beneke adında bir yazardan bahseder.[25] Beneke'yle hemfikirim ve bir düşünce teknolojisi vardır diyorum. Bu açıklamayı oldukça iyi ve oldukça da mütevazı buluyorum – filozofların onu sevmemesinin nedenlerinden biri de budur: Aşkın bir mantıkla uğraşmak kadar iyi değildir çünkü [*gülüşmeler*]...

Yani bu bir teknolojidir: Toplumsal dünya hakkında sahip olabileceğim bilgide, bilen özneyi denetleyecek tekniklerin peşindeyim. Bu noktada, aslında bu konuda bayağı bir bilgimiz olduğunu göstermek için daha önce söylemiş olduğum şeyleri toparlayacağım. Konuları ne kadar açıp açmadığımıza bağlı olarak, yeri geldiğinde hızlı, yeri geldiğinde daha yavaş gideceğim. Sosyolog, bizzat kendi yaptığı çalışmada, bilen öznenin toplumsal eleştirisinin bileşenlerini bulur. Burada "eleştiri" sözcüğünü, bilginin sınırlarının belirlenmesi anlamında, yani Heidelbergci anlamda kullanıyorum, Frankfurtçu anlamda değil.[26] Sosyoloji de bizzat kendini eleştirebilecek bir bilimdir. Geliştirmek istediğim eleştirinin, politik mücadeleye indirgendiklerinde gündelik siyasi ve bilimsel mücadelelerde yapıldığı haliyle hiçbir alakası yoktur. (Bir süredir, bir konumun eleştirisini, onu icat eden kişinin eleştirisine indirgeme eğilimi var –"Hangi konumdan bahsediyorsunuz beyefendi?"– ve şunun oğlu ya da bunun babası tarafından icat edildi dediğimizde, sanıyoruz ki, düşündük yetti, meselemiz çözüldü. Aslında bununla hiçbir alakası olmayan, en azından sosyoloğun konumunu kısmen dikkate alabilecek sosyolojik söylemin sosyolojik bir eleştirisinin olabileceğini düşünüyorum – iyi sosyoloji yapmak için *mandarin* olmayı bırakmak yetseydi sadece, her şey güllük gülistanlık olurdu...)

İlk husus: Sosyolojik eleştiri, öncelikle bilimsel özneyle ve teorik bir duruşla ilgilidir. Buradan başladım, çünkü alışılageldik eleştirinin en çok dışarıda bıraktığı şey budur. Bu konuya geri dönmeyeceğim, antropolojik bir çalışmaya özellikle de duruşların eleştiriden geçirilmemiş bir ithalinin etkilerine dayanarak, *Le Sens pratique* adlı kitabımda bu konu üzerinde çokça durdum.[27] Bu eleştirinin temasını hızlıca hatırlatayım: $R_0$ ilişkisi ve $R_1$ ilişkisi arasında ayrım yaptığım analizden çıkacak her şey söz konusu aslında. Eylemi eylemek yerine eylemi düşünen, eylemin dışındaki bilen özne olmanın doğasındaki sınırların Kantçı türde bir eleştirisidir bu, ki eylemi eylemeye

---

25 Husserl, Friedrich Eduard Beneke'nin iki kitabını anar: *Lehrbur der Logik als Kunstlehre des Denkens* (1832) ve *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* (1842). Bkz. Edmund Husserl, *Recherches logiques*, cilt I: *Prolégomènes à la logique pure*, PUF, Paris, 1959, s. 35.

26 Yani P. Bourdieu bu sözcüğü, Marksist bir etkinin hissedildiği 1950'li yıllardan itibaren "Frankfurt Okulu" adı altında toplanan (başta Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer olmak üzere) Alman kökenli düşünürlerin geliştirdiği "eleştirel teori" anlamında değil, Kant'taki anlamıyla kullanıyor.

27 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, s. 71-86.

dayanan tam tersi konumun mesnetli olduğu anlamına gelmez: Eylemin dışındaki bilginin sınırlarının tanımlanması –şema, diyagram, soybilim vb. paradigmasıdır bu–, bu dışsallığın sınırlarını belirleme ve nesnenin içine batarak bu dışsallığı bertaraf ettiğimizi düşünmek yerine, bilmek için onu dikkate alma işlevi görür. Yani çözüm, katılımcı sosyoloji değildir. Pratik bilginin teorisi kendini bilgi olarak, yani "pratik olmayan" olarak görmeyen her bilginin sınırlarını keşfettirir.

Ekonomi alanında *homo œconomicus* kavramına bağlı teleolojiye, iktisat teorilerinin âlimane bilgisini yükleyerek *homo sapiens œconomicus*'u *homo œconomicus vulgaris*'e yansıtmamıza getirdiğim tüm eleştiri budur. Etnolojinin durumunda ise *homo anthropologicus* diyebiliriz buna; eylemlerin öznesi haline gelen ve mesela soyağaçlarını akrabalık ilişkilerinin gerçekliği olarak alan etnolog... En çarpıcısı mit ya da ritüel analizidir – bana kavramışsınız gibi gelen bütünün içinde her şeyi yerli yerine koyabilmeniz için bu konuları hatırlatıyorum sadece: Kaba hatlarıyla, ritüel tarzındaki pratiklerin analizinde, teorik duruşların analiz edilmeden ithalini betimlemek, jimnastikle ilgili olan bir şeyi cebir olarak tanımlamaya, akrabalık sistemleri ya da ritüelleri kâğıt üstünde oldukları gibi tanımlamaya götürür. Giriştiğimiz bu kısır ontoloji biçimleri konusunda geçen sefer söylemiş olduğum şeylerden biriyle karşılaşıyoruz: Sadece "Halk sınıfları, ayrıcalıklı sınıflardan daha fazla kuru fasulye yiyor" demek, halihazırda ontolojidir; çünkü kendimize halk sınıfları var mı yok mu, yoksa sadece kâğıt üstünde mi, istatistiklerde mi var vb. diye sormuyoruz. Teorik duruşun eleştirilmiyor olmasının neden olduğu hatalar arasında, kâğıt üstünde olanı kâğıt üstünde var etme hatası vardır; yani şemalar, diyagramlar, cebirler; anlamak için inşa ettiğimiz ve anladığımız şey haline gelen şey – daha fazla uzatmıyorum, sanıyorum yeterince açık. Dilbilim çok güzel bir örnek olurdu –Chomsky vb.–, aynı şekilde geçen gün yakındığım tümdengelimcilik... Bu düşünümün ilk eleştirisi, ilk kazanımı, aslında teorik bir etnikmerkezciliğin keşfidir.

Eğer politik, polemik, bilimsel, politikleşmiş mücadelelerde teorisizm, analiz yerine geçen şu *ad hominem* hakaretlerden biriyse, sosyal bilimlerde en tehlikeli paralojizm olduğunu düşündüğüm şey, teorik duruşta olmaya, yani kendine "Toplum nedir?", "Neden toplumlar var?", "Nasıl işliyorlar?" vb. gibi sorular soran biri gibi olmaya kazılı bu teorisizm türüdür. Bu sorular, eylemde bulunan birinin normalde kendine sormadığı, sormasına gerek olmayan sorulardır ve her şey, onun bu soruları kendine sormasını gerektirmeyecek şekilde kurulmuştur. Bu soruları kendine soracak düzeyde olmanın gerektirdiği şeyi fark etmemek, sorduğumuz soruyu bilmemek, bu şekilde de bir yapaylık yaratmaktır. Daha da ileri götürülebi-

lir, burada söylediğim her şey anket tasarımında bin türlü örneklendirilebilir. Kendine toplumsal sınıfların ne olduğu sorusunu hiç sormamış sosyoloğun, anketi yaptığı kişiye toplumsal sınıfın ne olduğunu sorduğu toplumsal sınıflar anketi paradigmasına tekrar değineyim. Eğer buna kafa yoracak olursanız, söylediğim şeyin, gerçekten yakınılmayı hak eden bir şey olduğunu anlarsınız.

Hızlıca değineceğim en hassas etkilerden bir diğeri ise, teorik duruşun ayrılmaz parçası olan her şeyi, yani teorik bir duruş benimsemeye bağlı her şeyi sorgulamayı unutmaktır. "Teorik" sözcüğünün içinde *theoria* yani "tasavvur", "temsil", "gösteri" vardır. Bu bir felsefe dersinin klişelerinden biridir, ama bazen en klişe konulara hakkını teslim etmek gerekir: *Homo theoreticus*'un edindiği bir görüş, tepeden bakar; tiyatro ve resim anlamında, temsil olarak bir dünyadır, onun dışına kurulup ve tercihen tepeden, serbest perspektiflerle, havadan görünüşlerle (coğrafyacı için) baktığımız bir dünyadır; planlar çıkarırız, fotoğraflar çekeriz, diyagramlar çizeriz ve öznelerin bilmedikleri bir anlam üretiriz. Ne yaptığımızı bilmek için – ki burada Saussure'ün meşhur eleştirisinin bir açıklamasından öte bir şey değil söylediğim: "Dilbilimcinin ne yaptığını bilmek lazım",[28] ben de sosyoloğun ne yaptığını bilmek lazım diyorum. Sosyoloğun bakış açısı denen bu şeyin ne olduğunu bilmek gerek ve bu bakış açısı üzerine bir bakış açısı edinmek gerek. Bu bakış açısının epistemolojik ve toplumsal olarak nasıl mümkün olduğunu sorgulamak gerek. Sadece sosyoloğa ait olmayan bu bakış açısının konforunu yaşamak için toplumsal olarak ne olmak gerektiği bilmek son derece önemlidir: Teknokratlar, siyasetçiler, sendika temsilcileri, temsilcilerimizin ve sözcülerimizin hepsi; ne olduğunu, ne yaptığını, [ne şekilde] çalıştığını vb. sorgulayacak düzeye erişebilmek için sosyologla, toplumsal dünyayla yeteri kadar mesafelenmiş insanların duruşunu paylaşırlar. Sorgulamadığımız şeyler arasında –az önce söylüyordum bunu– bu teorik duruşla birlikte gelen her şey vardır, tepeden bakış vardır, evet, ancak tepeden bakmak, düşünmek için kullandığımız araçlar da vardır: Haritalar, diyagramlar, planlar vb., bir de sınıflandırma sistemleri ya da en sıradan karşıtlıklar gibi basit şeyler de vardır bunların yanı sıra. Mesela sorgulamaksızın, gelirleri (10.000, 20.000, 30.000 şeklinde) dilimlediğimizde: Neden yuvarlanmış rakamlar [alıyoruz]? Neden yaş sınıflamalarına göre ayırıyoruz? Neden cinsiyete göre ayırıyoruz? Sorgu-

---

28 "Ancak dilsel olgular konusunda, ortak anlama sahip on satır yazmanın genel zorluğu [...] midemi bulandırmış durumda. Özellikle de bu olguların mantıklı sınıflandırılmasıyla, bunları irdelediğimiz bakış açılarının sınıflandırılmasıyla uzunca bir süredir meşgul olduğum için, dilbilimciye, ne yaptığını göstermek için gereken çabanın ne kadar devasa olduğunu [...] gün geçtikçe daha iyi anlıyorum." Ferdinand de Saussure, Antoine Meillet'ye yolladığı 4 Ocak 1894 tarihli mektup, akt. Émile Benveniste, "Saussure après un demi-siècle", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, sayı 20, 1963, s. 13.

lamadığımız birçok bölümleme işlemi vardır. Üstelik sınıflandırma sistemlerini sorgulamadığımız gibi, net olmayan şeylerle dolu sınıflandırma sistemlerinin döküntülerini de sorgulamıyoruz. Bu konuda sizi Thévenot'un *Actes de la recherche en sciences sociales*'de birkaç yıl önce yayımlanan, katı istatistiki bakış açısına dönük bir eleştiri olan, örnek bir makalesine yönlendirmek istiyorum.[29] Az önce anket konusunda uyarıda bulunduğum istatistiklere karşı naif bir istatistik eleştirisi değildir bu.[30]

29 L. Thévenot, "Une jeunesse difficile".

30 Dersin sonunu bağlayan bu konunun sonu kayıtlarda eksik.

# 23 Kasım 1982

**İkircil bir söylem – Âlimane görünmek – Sosyolog nereden konuşur? – Disiplinler uzamında sosyoloji – Disiplinler hiyerarşisinin bilinçdışı yapıları – Felsefe/sosyoloji/tarih – Epistemolojik mücadeleler, toplumsal mücadeleler – Sosyolojinin ne yaptığını bilmek**

Sosyolojinin gündelik dilden kopuk bir sözcük dağarcığı kullanıyor olması, özellikle yazı söz konusuysa, temelde özel bir zorluk teşkil ediyor. Sosyolog bir seçim yapmak durumundadır: İsterse, örneğin kavramlara keyfî adlar vererek, dilin gündelik kullanımlarıyla ilgisi olmayan keyfî ek sözcükler kullanabilir (mesela, X, Y, Z...), isterse toplumsal dünyada halihazırda kullanılan sözcükleri kullanabilir. Genelde de, söylemlerinin alıcılarıyla asgari düzeyde bir iletişimi sağlamak için olsa gerek, sosyologlar ortak sözcük dağarcığından sözcükler seçip kullanmaya ama onları büyük ölçüde yenilemeye girişirler. "Grup" ya da "etkileşim" kavramları, bu şekilde gündelik kullanımda sahip olduklarından farklı işlevlerle ve özel bir kavramsal uzamdaki konumla, bilimsel bir söylemde kullanılabilirler. Olabilecek en iyi durumda, yani söylemin üreticisi bu dilbilimsel eleştiriyi yaptığında, iletilen mesaja kendi düşünme alışkanlıklarını ve okuma şekillerini bilerek ya da bilmeyerek yeniden katan sıradan okuyucular tarafından, çalışmasının alaşağı edildiğini görebilir.

"Meşruiyet" kavramı örneğini alabilirim: Bu kavramın başlı başına bir siyasi ve hukuki tarihi vardır ve Max Weber'le birlikte, özellikle şiddet ve devletin tanımı sorunlarına bağlı olarak önemli bir değişime maruz kalmıştır.[1] Yani bir sosyoloji uzmanı için, "meşruiyet" sözcüğü başlı başına tarihsel bir yük taşır; teorik bir arka planı vardır. Ben, Weber'in izinde bu kavram üzerinde çalıştığımda ve kavramı daha ileri götürmeye çalışıp "tanıma", "yanlış-tanıma" vb. kavramlarını kullandığımda, tüm okurların (hatta ne yazık

1 Bkz. bu kitapta, s. 144, not 13.

ki tüm meslektaşlarımın bile) bildiğini varsayamayacağım teorik bir birikime dayanıyorumdur. Yani kayda değer bir yanlış anlaşılma tehlikesi söz konusu. Bu noktada, söylemin üreticisi tarafından, sözcük dağarcığının arındırılması niyetinin azami düzeyde olduğu bir hipotez benimsiyorum ("en iyi durumda" dedim). Ancak toplumsal dünyayı ilgilendiren bir tür, bir ifade biçimi, bilim dilinin çokanlamlılığıyla oynayan bir tür denemecilik olduğundan, zorluk artıyor.

## İkircil bir söylem

Bu konuya fazla girmeden (aslında irdelenmeyi hak ediyor ama zaman alır), sizleri öncelikle, sosyolojik bir sözcük dağarcığının belli bir felsefi kullanımının ikircil bir söyleme, yüzü her iki tarafa da dönük bir söyleme vardığını gösterdiğim Heidegger üzerine bir metnime yönlendireyim.[2] Bu çatallanmış bir niyetle tanımlanan söylemler vardır: Özel bir alanın uzmanlarının kullandığı bir sözcük dağarcığının sistemsel tutarlılığı içinde konuşuyormuş gibi yapıp, toplumsal dünyayı düşünmemizi sağlayan mitsel sistemlerin alt-sistemsel tutarlığı içinde konuşmaya devam ederler. Örneğin Heideggerci zaman teorisinin merkezinde yer alan bir dizi sözcük oyununun (*Sorge*, *Fürsorge* üzerine vb.), gündelik sosyal güvenlik konusuna nasıl da üstü örtük olarak göndermede bulunduğunu göstermiştim. Bir başka deyişle, Heidegger'i okurken açık bir söylem, iç tutarlılığa sahip bir zamansallık teorisi dinleyebiliriz ve bir yandan da buna paralel olarak, müzikteki sürekli bas gibi, belki işin özünü dile getiren ve zaman zaman ön plana çıkan başka bir söylemi işitebiliriz – yazar, bilinçsiz biçimde, bazen bu söylemi öne çıkarırken bazen de geride bırakır. Daha ünlü, çok daha kanonik bir metin, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* üzerine de benzer bir çalışma yaptım.[3] Kutsala saldırırken ne yaptığımı takip etmek isteyenler, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikili bir okumasının yapılabileceğini göstermeye çalıştığım *Ayrım*'ın sonsözünü okuyabilirler: İlki Kant'ın açık bir tutarlılığa dikkat kesilerek yapmamızı istediği bir okuma, diğeri ise hem bastırılmış hem de hep var olmaya devam eden bu yeraltı söylem türünün peşinden gitmeye başladığım andan itibaren içinde büyük bir tutarlılık keşfettiğim okuma.

İki yönlü bu ikircil söylem bence çok önemli, çünkü özünde toplumsal dünya üzerine söylemin gündelik sancısıdır bu: Toplumsal olanın sahasında bu şekilde konuşulmadığı çok enderdir. Bana kalırsa bu o kadar önemli ki,

2 Bkz. P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger" ve 26 Mayıs ile 16 Haziran 1982 tarihli dersler.

3 Bkz. P. Bourdieu, "Post-scriptum: Éléments pour une critique 'vulgaire' des critiques pures", *La Distinction*, s. 565-585.

sosyoloğun da yazarken, aslında bu şekilde konuşup konuşmadığını her gün kendine sorması gerekir diye düşünüyorum. Elbette bu soruyu hem kendi söylemime, hem de her sosyoloğun söylemine yöneltilmesi için soruyorum: Gündelik yananlamlardan kopmak için bu ince uyarlama işini yaptığımızda, acaba toplumsal fantezilerimizin ifade bulduğu derin bir söylemin basit bir rasyonelleştirmesini yapmıyor muyuz? Bir başka deyişle, astronom için astrolog neyse, sosyolog da bilim için o değil midir?

Üçüncü bir örnek, kendisinin iklimler teorisiyle ilgili olarak "Montesquieu etkisi" dediğim şeydir.[4] Bu teori, uzun süredir eğitimli insanların bilinçaltına işlemiş haldedir ve belli aralıklarla bilimsel tartışmalara neden olur: Montesquieu'nün teorisine itibar edip etmeyeceğimizi bilme meselesi, kısa süre önce oldukça kayda değer bir antropoloji dergisi olan *L'Homme*'da ciddi bir tartışmaya konu oldu.[5] Oysa ben bu Kuzey ve Güney hakkındaki metne baktığımda,[6] ilkel toplumlarda var olduğu şekliyle mitsel düşünce düzeyinde bir tutarlılığı keşfetmek beni şaşırttı: Kuzey, soğuk olan, soğukluk, erkek; oysa Güney, sıcaklık, şehvet, kadın vb... Eskiden olsa, coğrafi belirlenimin gözden geçirilmesi ve mükemmelleştirilmesinin bir ifadesi olarak kabul edilen bu metnin, gerçekte mitsel bir sistem olduğunu söylemekle yetinirdim. Ama yakın bir zaman önce, Heidegger hakkında bahsettiğim çatallanmış söylemi keşfettikten sonra bu metni tekrar okurken, bu metne neden bunca zaman itibar edildiğini açıklayan, iki yönlü, açık, ikinci bir tutarlılık düzeyi keşfettim. Zeki olduğunu sanmam safçaydı (sosyoloji yaparken kazandığımız büyük bir deneyimdir bu): Eğer bu metin gerçekten basit bir mitolojiyse, bu durumda bu kadar bilgili insanın nasıl olup da bunca zaman onun tuzağına düştüğünü açıklamak gerekiyordu. Bu kadar aşikâr bir şeyin nasıl görmezden gelindiğini anlamak için metnin bir etkide bulunması, "Montesquieu etkisi" dediğim etkiyi yapması gerekiyordu. Montesquieu insanları bu metnin bilimselliğine inandırmak için başlı başına bir retorik kurmuştu. Deneyler yapmıştı, bir sığır dilini soğuğa koymuştu ve kas ipliklerinin daha sıkı olduğunu görmüştü ve buradan da Kuzey insanları hakkında sonuçlara varmıştı,[7] İngiliz bir doktoru alıntılıyordu... Uzun lafın kısası, öne sürdüğü şeyi ispatlayabilme yetisine sahip olduğuna inandırmak için bilimsel bir düzeneği (Pascalcı anlamda)[8] devreye sokmuştu.

---

4 Bkz. Pierre Bourdieu, "Le Nord et le Midi: contribution à une analyse de l'effet Montesquieu", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 35, 1980, s. 21-25; yeniden basımı: "La rhétorique de la scientificité", *Langage et pouvoir symbolique*, s. 331-342.

5 Pierre Gourou, "Le déterminisme physique dans *l'Esprit des lois*", *L'Homme*, sayı 3, 1963, s. 5-11.

6 Montesquieu'nün iklimler teorisi esas olarak *Yasaların Ruhu*'nun XIV ile XVII. kitaplarında yer alır (1748), *Œuvres complètes*, cilt II, Gallimard, Paris, 1951, s. 474-530.

7 *A.g.e.*, s. 474-477.

8 Bkz. bu kitapta, s. 227, not 33.

Bilim üretme kapasitesi olan bir bilimsel alan var olduğu andan itibaren, derin mitsel yapıların bilimsellik kisvesine büründürülerek örtbas edilmesi teşebbüsüyle karşı karşıya kalırız. İçinde bulunduğumuz dünyanın beklentilerine olumlu yanıt vermek için olsa gerek, bilinçli ya da bilinçsizce, sürekli bu Montesquieu etkisini üretmeye davet ediliriz. Montesquieu etkisinin işlemesi için bilimsel düzenek yetmez: Aynı zamanda âlimin derin yapılarının, okuyucunun derin yapılarıyla buluşması ve bilinçdışıların iletişiminin gerçekleşmesi gerekir – genelde "bilinçlerin konuşmasından"[9] bahsedilir, ancak sosyoloğu ilgilendiren, bilinçdışıların konuşmasıdır. İnsanın kendi beyni gibi yapılandırılmış bir söylemden, fazla bir şey bekleyemeyiz; bilim kisvesine bürünmüşse, ondan daha fazlası beklenmez. Yani Montesquieu etkisini oluşturan şey, bilimsel söylemmiş gibi kurulmuş bir aygıt ile alıcıların beyinlerindeki [zihinsel] yapılar arasındaki kombinasyondur. Bu analizi biraz daha ilerletmek adına: Mitsel düşüncenin bugün ifade bulduğu sahanın artık sadece ilkel toplumlar sahası olmadığını düşünüyorum. Lévi-Strauss tarafından incelenen, kabaca doğal dünya üzerine düşüncenin gölgede bıraktığı "yaban düşünce",[10] bugün toplumsal dünyaya sığınmış durumda. Eşzamanlı olarak mitbilimci olduğumuz iki saha var: Toplumsal dünya ve başkalarından ve özellikle de onların bedenlerinden bahsettiğimiz durumlar.

## Âlimane görünmek

Bu sahte bilim, Montesquieu'de bulduğum bu bilimselleştirilmiş mitoloji paradigması, grafoloji ya da fizyognomoni olabilir. Geçenlerde bilimsel fizyognomoniyi bulan Lavater üzerine bir metin okudum.[11] ("Fizyognomoniyi bulan" değil, zira herkesin kafasında olan ve tıpkı Montesquieu'nün iklimler teorisinde olduğu gibi, bir kültürel gelenekle birlikte var olan, oldukça derin zihinsel yapılar söz konusu olduğundan, sonsuz menşe bulabileceğiniz bir şeyi siz bulmuş olamazsınız). Lavater, kendi pratik duyusuna dayanarak yüz hatlarıyla içsel yatkınlıklar arasında bir mütekabiliyet olduğunu gözler önüne sermiştir. Pratiğin ihtiyaçları için, hayatla başa çıkmak için, pratik bir "yüzleri çözümleme duyusu" vardır: Geniş bir suratın alt kısmının cinselliği ele verdiğini, geniş alınlı birininse zeki olduğu vb. söylenir. Kendiliğinden

9 "Bilinçlerin konuşması", eski bir teolojik ve felsefi konudur. Savaş sonrası yıllarda, özellikle Descartes'tan sonraki klasik felsefede öne çıkan bilincin daha solipsist tasarımına karşı çıktıkları için, fenomenoloji ve varoluşçu felsefelerle ilişkili olarak anılır.

10 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage.*

11 Derslerden daha sonra yayımlanan bir makalenin el yazması nüshası söz konusu olmalı: Martine Dumont, "Le succès mondain d'une fausse science: la physiognomonie de Johann Kaspar Lavater", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 54, 1984, s. 2-30.

fizyognomoniden başlayıp bilimsellik iddiası taşıyan üretime varan bu söylemleri toplamak çok ilginç olurdu: Bu sayede ortak dilde öncelikle bilinçsiz olanı, söze dökülmeyeni, sonrasında (yüksek/alçak, kapalı/açık, vb. gibi) söze döküleni, ardından yarı-bilimsel söylemlerde nesneleştirilen şeyi ve şirketlerin kullanımındaki karakterbilim ya da psikoloji gibi bilimsel nitelik taşıyan bir bilimde nesneleştirilen şeyi görebilirdik. Böylece bir süreklilik elde edebilirdik. Bu tür bir kendiliğinden karakterbilim, öncelikle az söze dökülen ya da hiç söze dökülmeyen pratik şemalar biçiminde var olur. Ardından deyimler, atasözleri, deyişler, yani hukuk alanında gelenek ne ise onun eşdeğeri, kısmi sözelleştirme biçimleri olarak var olur. Daha sonra, siyasi söylem gibi biraz daha büyük uyarlama düzeyleri vardır.

Fizyognomoni hakkında az önce söylediğim şey, birçok bilgi alanı için geçerlidir. Örneğin, kendiliğinden bir toplumdilbilim vardır: Mesela "Hangisini vereyim size?" diyen biri, anında "halk sınıfı" olarak sınıflandırılır. Dilbilim sahasında fizyognomonidekiyle aynı süreklilikle karşılaşırız. Dile aynı tür bilinçdışı şemaları uygularız: Mesela "argo" ya da "çiğ (kaba) dilden" bahsedilir; çiğ ve pişmiş karşıtlığı meşru dil ile gayrimeşru dil arasındaki ayrımı [göstermek] için kullanılmıştır. Mitsel kategoriler (yüksek/alçak örneğin) her şey için işler: Dil için, duygular için (yüksek duygular vardır), karakter için, fizyonomi için vb. Hem zayıf bir tutarlılıkları vardır, hem kısmen birbirleri yerine geçebilirler, hem de birbirlerine belli belirsiz bağlarla bağlıdırlar: "Hafif/ağır" ve "yüksek/alçak" arasındaki bağlantıyı hemen göremeyiz ama birinden diğerine kolaylıkla geçilebildiğini görmek için iki halk deyişi yeter. Bu gevşek, her sahada bulunan karşıtlıklar sistemi, her özel sahayı şekillendirecektir. Halk dili, örneğin, "alçak", "gevşek", "zayıf", "salmış", "rahat" vb. olarak tarif edilecektir. Bu durumda hem bilişsel hem de değer biçen, hiyerarşileştirilmiş yapılar üzerine kurulu ikici bir sınıflandırma söz konusu olacaktır; zira karşıtlıkların, tabii ki egemen olanları, yani karşıtlıklar sisteminin kullanıcılarını niteleyen ifadelere denk düşen bir "iyi" tarafı her zaman vardır: "Yüksek"tir, ayakların, karnın, cinsel organın vb. tersine, baştır, yukarıda olandır. Bu ikici sistemler, her zaman maksatlıdır. Nedeni de şudur: Kişisel menfaatlerinin olduğu bir meselede karar merciinde bulunduklarından, bu sistemleri kullananlar, sınıflandırmanın iyi tarafında yer alırlar. Dilin sahasındaysa, bu karşıtlık sistemleri öncelikle kendiliğinden toplumdilbilim sahasında (bütünüyle tutarlı olmayan) ayrım sistemlerini üretecek, ardından yarı âlimane bir toplumdilbilim gelişecektir (örneğin Guiraud'nun iki "Que sais-je"i vardır: Bunlardan biri argo üzerine, diğeri "halk Fransızcası" üzerinedir):[12] Bu, fizyognomonideki

12 *L'Argot* (sayı 700, 1. basım 1956) ve *Le Français populaire* (sayı 1172, 1. Basım 1965) sayılarının yazarı Pierre Guiraud, Nice Üniversitesi'nde dilbilim profesörüdür.

Lavater'in eşdeğeridir, yani toplumsal bir nesneye uygulanan bir mitsel düşünce kategorileri sistemi...

Lavater'e geri döneyim: Lavater, toplumsal dünyanın sallantıda olduğu bir kriz döneminde (aşağı yukarı Fransız Devrimi)[13] yüz şekillerinden hareketle insanlar hakkında yargıya varmayı sağlayan teorik bir sistem inşa etmiştir. Sistem çok basittir (yukarı/aşağı, büyük/küçük, vb.) ve basit analojilere dayanmaktadır: Platoncu üçlü bölümlemeye[14] çok benzeyen bir bölümlemeye göre, insan vücudunda üç bölüm vardır: Lideri alnından, kafasından tanırsınız; baş, vücut için neyse, alın da baş için odur; halkı kumanda edenler için vücut da geri kalanı temsil eder. Bilimsel olma iddiasındaki fizyognomonist, yani bilimsel mitbilimci, bu basit analoji sistemlerine bilimsellik süsü verir. Mesela matematikten yararlanacaktır: Lavater eğriler çizer. Herkesin bildiği o meşhur levha, kurbağadan başlayıp Çinliden *homo sapiens*'e kadar giden bir kafa dizisini göstermektedir; siyahi de elbette halktan bir adam olarak sunulmuştur vb. Yüz, burun vb. açıları ölçülür. Koca bir bilimsel rasyonelleştirme düzeneği inşa edilir; çünkü bilim çağında basit bir mitolojiye naifçe aldanıp kanmanız mümkün değildir.

Mesela Balzac'ta[15] bu sahte bilimin başarısı, kendisine bilimsel olup olmadığının hesabı sorulmayacak derin bir mitolojik düşünce ile bilimsel bir aygıtın bir araya gelmesine bağlıdır. İkircil söylemi belirleyen bu birleşme, sahte bilimleri niteleyen son derece özel bir ideolojik etki yaratır. Bu sahte bilimlerin içinde elbette Lavater'i, Heidegger'i ve Kant'ı aynı kefeye koyamayız; rasyonalizasyon derecelerine bağlı olarak, mitolojilerin türüne vb. göre ayrım yapılabilir. Ancak benim burada söylemek istediğim, farklılıkları ne olursa olsun, başka bir şeyden bahsediyormuş gibi görünüp de toplumsal dünyadan, yazarlarının toplumsal korku ve beklentilerinden bahseden bir dizi söylem olduğu... Bilimsel mitolojilerin gücü, dendiği gibi "insanın yüzünün ortasındaki burun" gibi, tıpkı bazı çizimlerde yaprakların arasında gizlenen yüzlerin olması gibi olmalarından kaynaklanır. Eğer makalemin[16] yayımlanmasından önce Fransa'daki tüm Heideggercileri "Heidegger nerede sosyal güvenlikten bahsediyor?" diye yarışmaya alsaydık, kimse cevabı bulamazdı, çünkü aslında çok açık bir söylemin içine bütünüyle enteg-

13 Lavater'in 1775 ila 1778 yılları arasında Almanca olarak yayımlanan incelemesi, 1797 yılından itibaren parça parça Fransızcaya çevrilmiştir ("Fransız devriminde yer almış birkaç şahsiyetin karakter özellikleri üzerine gözlemlerle birlikte") ve 1806'da *L'Art de connaître les hommes par la physionomie* adıyla tamamı yayımlanmıştır.

14 *Devlet*'in dördüncü cildinde, Platon, insanların eşitsiz bir şekilde donatıldıkları ve Sitede en iyi işgal edecekleri yeri belirleyen üç büyük ruh özelliği ayırt eder ("iştah", "akıl" ve "irade").

15 Balzac, *La Comédie humaine*'deki karakterlerin fizyonomisinde Lavater'den ilham alır. Bkz. M. Dumont, "Le succès mondain d'une fausse science", s. 29.

16 P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger".

re edilmiş durumdadır. Elbette farklı şahısların bu kamuflaj etkisini (burada da yine sanki bu sözcük, isteyerek yapılıyormuş izlenimi veriyor) yaratmak için kullandıkları stratejiler (daha sonra açıklayacağım üzere, bu terimi kullanmamalıydım aslında, çünkü tamamen isteyerek yapılan bir eylem söz konusuymuş gibi gösterebilir) birbirinden çok farklıdır [...].

Bu tehlikenin, bu çifte erekli, çifte oyunlu, çifte çıkarlı söylem eğiliminin, sosyolojiyi sürekli tuzağına düşürmeye çalıştığını bilmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Konu üstünde bu kadar ısrarla durmamın nedeni, Bachelard'ın da hiç durmadan söylediği gibi, en tehditkâr rakibe, en büyük rakibe karşı mücadele veriyor olmamızdır. Belli bir bilimsel mücadelede önemli olan bir şeye büyük önem atfetmek hakkımızdır ve sosyolojik açıdan bu çatallanmış söylem, en tehditkâr olanlarından biridir. Bu demek değil ki başkaları yok... Örneğin en genel hatlarıyla söyleyecek olursak, tehlikelerden biri, kişinin birinci tekil şahısta konuştuğunu sanırken aslında belli bir sıfatla konuşmasıdır. Biraz sonra yapacağım eleştiriye eklemlenen bu noktayı daha fazla uzatmıyorum, çünkü az sonra taslağını sunacağım eleştiriyle bir şekilde bağlanacak (Ben konuştuğumda aslında kim konuşmaktadır?), ama oldukça önemli olduğunu vurgulayayım. Toplumdilbilim, bu şekilde toplumsal üretim koşullarını ve bu söylemlerin alımlandığı toplumsal koşulları anlayarak söylemleri anlamayı kendine konu edinir. Çok kez söyledim bunu: Bir söylem, bir ürün ile bir piyasanın buluşması demektir. Bu dilbilim, konuşan kişi cephesinde, söylemin nasıl üretildiğini anlamaya çalışır; alıcı cephesinde ise, dilbilimsel piyasanın yapısını sorgular. Bu nedenle metnin tüm gerçekliğini metinde ve sadece metinde aramaya dayanan göstergebilimsel türde iç okumalar, her zaman tartışmaya açıktır. Metnin tüm gerçekliğinin metinde olduğu doğrudur, ancak onu en iyi gördüğümüz yer orası değildir; çünkü evet metindedir ama gizli, örtülü haldedir. Metnin gerçekliğini anlamak için, metni olanaklı kılan şeyi sorgulamak önemlidir.

Sosyologların siyasete bulaşmaya meyletme tehlikesiyle karşı karşıya oldukları söylenir sıkça, ama ben bireylerin derin zihinsel yapılarına, yani onların algı kategorilerine dönük çatallanmış söylemin yarattığı tehlikenin çok daha büyük olduğunu düşünüyorum. Bilimsel alan belli bir gelişmişlik düzeyine ulaştığında, siyasi söylemin birdenbire su yüzüne çıkma tehlikesi giderek önemini yitirir. Daha tehlikelisi, bilimselmiş gibi görünen siyasi bir söylemdir. Marx'ın yapıtının büyük bir bölümünün Montesquieu etkisi anlamında bir incelemeyle gerekçelendirilebilir olduğunu düşünüyorum: Marx'ta ciddi bir toplum felsefesi (bastırılmış teleolojik felsefe konusunda bundan bahsetmiştim örneğin),[17] bilimsellik kisvesine bürünmüş bir top-

17 Bkz. bu kitapta, 9 Kasım 1982 tarihli derste Marksist teleoloji üzerine olan bölüm, s. 279 vd.

lum mitolojisi vardır. Bilimsel alan özerklikte ne kadar yol katederse, çatallanmış söylemin bir o kadar hâkim olacağını düşünüyorum, çünkü bilimsel sansür arttıkça ilkel siyasi itki ve fantezilerin bastırılması artacak ve söylemlerdeyse bir üst seviye edebikelam özelliği görülecektir: Hiçbir şey söylemiyor gibi görünürken aslında sadece *id*'den bahsediyor olacaktır. *İd*'i psikanalizdeki anlamında kullanıyorum, çünkü toplumsal öznelerin aklı fikri sadece toplumsal dünyadadır.

Büyük ölçüde toplumsal dünyayı düşünmemek üzere kurulmuş olan yazınsal söyleme, bu şekilde tam da toplumsal dünya musallat olmuş haldedir. Toplumsal dünyadan mükemmel bir biçimde bahseder, ama bunu öyle bir edebikelam düzeyinde yapar ki farklı okurlar, metnin ürünü olduğu yadsımayı yeniden üretirler. Sizi Flaubert'in *Duygusal Eğitim* yapıtı üzerine yaptığım incelemeye sevk edeyim:[18] Bu incelemede *Duygusal Eğitim*'in, Flaubert'in gördüğü haliyle egemen sınıfın yapısını yeniden ürettiğini gösteriyorum; aynı zamanda ilginç olan şu ki, Montesquieu vakasında olduğu gibi, Lacan tarafından analiz edilen "Çalınan Mektup" paradigmasına göre,[19] alenen gözler önündeki bu yapı, Sartre gibi en iyi düşünenler dahil,[20] tüm okurların gözünden kaçmıştır. Her yaratıcının kendisi adına toplumsal olanı bastırması –ki bunu kendisi adına yaptığı kadar başkaları adına da aynı şekilde yapar; aldatıcı olduğu kadar kendini de kandırmaya çalışır–, okurunun yaptığı okumalarda yeniden üretilir. İdeolojinin, çatallanmış söylem biçiminde karşımıza çıkan bu ileri biçimi üzerinde uzun uzadıya durdum fakat bu ideoloji aynı zamanda daha temel biçimlerle birlikte de varlığını sürdürür ve sosyoloji dünyasında da çok düşük edebikelam düzeyinden konuşan insanlar hâlâ vardır.

## Sosyolog nereden konuşur?

Tekrar hatırlatmakta fayda görüyorum: Şu an, sosyolojinin bugüne kadarki birikiminin sosyoloji tarafından sosyoloğun pratiğine nasıl yansıtabileceğini göstermeye çalışıyorum. Öncelikle, teorisyen olarak sosyoloğu inceledim, ardından toplumsal olarak belirlenmiş söylemin kullanıcısı olarak sosyoloğa değindim. Şimdi ise üçüncü olarak, belli bir toplumsal konumun işgalcisi olarak sosyoloğu ele alacağım.

Sosyoloğun toplumsallığa müdahil olmasından, tarihçinin tarihe müdahil olmasından çokça bahsedildi. Bu kabaca Max Weber ismine yaklaştıra-

---

18 P. Bourdieu, "L'invention de la vie d'artiste" ve *Les Règles de l'art* içinde bu incelemenin devamı.

19 Bkz. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, s. 11-61.

20 Bkz. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Gallimard, Paris, 3 cilt, 1971-1972.

bileceğimiz ve savaş sonrası Fransa'da gelişmiş tarihselci bir gelenektir.[21] Bu tartışmada göreci argümanlar ortaya atılmıştı: Acaba hem tarihe müdahil olup, hem de tarih konusunda nesnel bir görüşe sahip olabilir miyiz? Soru bu şekildeydi. Bu sorunsalları bertaraf etmek zordur, çünkü eğitim sistemi de bunları kabul eder. Birçok tartışma yazısına konu olurlar ve aynı zamanda belli ruh hallerine de sirayet etmiş durumdadırlar. 1945'li yıllarda bunlar kulağa iyi geliyordu: "Tarihsel koşullarımın sınırlarını aşabilir miyim?" Sorunun varoluşsal bir tarafı vardı, ama soru hep başka başka biçimlerde karşımıza çıkıyor ("Nereden konuşuyorsun?")[22] ve bir kez babanızın ve annenizin mesleğini söyledikten sonra, sosyolojiyi tabi tuttuğum bütün Kantçı eleştirilerden kurtulmuş gibi hissediyoruz sanki. Konuşma biçimimden de anlayacaksınız, bana biraz naif gelen bu sorunsal, bilimsel söylem üreticilerinin toplumsal konumlarını, bu konumu bir tür sınıf çıkarına indirgeyerek sorgulamak anlamına geliyor: Neredeyse burjuva, ilerlemeci, proletaryen bir tarihin var olduğu söyleniyor. Oysa "proletaryen bilim" ile "burjuva bilim" arasındaki o eski tartışma, doğa bilimleri âlimlerinin gözünde çok gülünçtür. Hatta sosyal bilimler söz konusu olduğunda durum daha da vahimdir. Az ya da çok naif biçimlerle sürekli hortlar bu sorunsal. Sanki işçi sınıfı hakkında yazmak için işçi sınıfından olmak gerekiyormuş gibi, bilimsel üretimi hep üreticinin toplumsal niteliğiyle ölçmek istiyoruz. Kendim de bu soruları soran topluluğa dahil olduğum için, bu naif soruları neredeyse utanarak dile getiriyorum. Ama kabul edelim ki yine de büyük toplumsal tesirleri vardır: Suçlama, iftira, aforoz, gündelik mücadelenin kendiliğinden halinde uygulanan pratik Jdanovculuk mantığında, çok yüksek bir verimlilik gösterirler: Birini susturmak için "onun nereden hareketle konuştuğunu" daima vurgulayabiliriz.

Samimiyetle dile getirdiğim bu meseleler, belki de aranızdan bazıları için sıradan gelebilecek çok önemli meseleleri gölgeliyor. Birinci mesele, olduğumuz şeyin ne olduğunu bilme meselesidir. Bir sosyolog söz konusuysa, mesela, onun soyağacını ve bağlantılarını sorgulamadan önce, disiplinini sorgulamak gerekir: Sosyolog olmak ne demektir? Acaba onun bilim anlayışının sınırları, kısmen sosyolog olmanın ne demek olduğuna dayanmıyor mu? Saussure, dilbilimcinin ne yaptığını bilmek gerekir der (bu cümleyi sürekli tekrarlıyorum, çünkü bence epistemolojiyi gayet iyi özetliyor): Saussure'ün ne yaptığını bilmek gerekir demez; "dilbilimcinin" ne yaptığı-

21 Sosyolojide, örneğin Raymond Aron'un Collège de France'taki açılış konuşmasının başlığını hatırlatabiliriz: *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 1er décembre 1970*, Gallimard, Paris, 1971.

22 1968 sonrası yıllarda, militan çevrelerin içinde "Nereden konuşuyorsun yoldaş?" gibi ifadelerin meşhur olmasına gönderme.

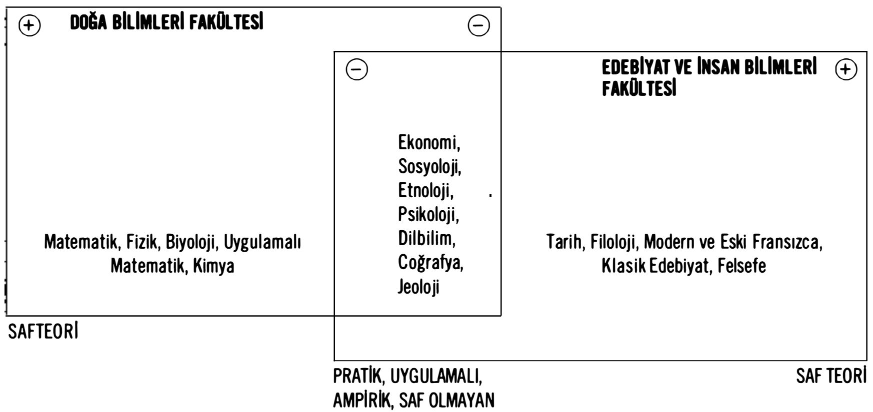
nı bilmek gerekir der.[23] Aynı şekilde, "sosyoloğun" ne yaptığını bilmek gerekiyor. Yani birinci şahıs ağzıyla konuşan belli sayıda söylemin öznesi, şu Fransız ya da Alman sosyolog değil, "sosyolog", yani sosyoloji disiplinidir. Sosyolojik söylemin öznesi olarak benim ne olduğumu bilmek için, iç gözlem yapmaktan bahsetmiyoruz. Ancak bunu söylerken, sonra tekrar döneceğim bu sıradan toplumsal köken soruları önemsizdir demek istemiyorum. Bunlar önemlidir, ama bu sorular ancak konum sorgulandıktan sonra sorulabilir. Sosyolojik söylemin öznesi, yani Berkeley'de, Paris'te, Londra'da kendini üretecek sosyolojik söylemin öznesi, öncelikle sosyoloji, yani belli bir tarih, belli bir biriktirilmiş sermaye, belli sayıda kaçınılmaz sorunsaldır. Bilimsel bir disiplin, kolektif bir bilinçdışıyla belirlenir. Bu da, insanların kendi aralarında anlaşmasını, az çok önemli buldukları belli sayıda mesele üzerinde bilinçdışı bir uzlaşının oluşmasını sağlayan kolektif bir bilinçdışıyla belirlenir. Ama aslında bundan çok daha fazlası söz konusu: Bu uzlaşının öznesi olma tehlikesi bulunan şey, tarihsel bir disiplin olarak sosyoloji bile değil, disiplinler uzamında sosyoloji disiplininin konumudur. Sosyoloji gibi bir bilimsel pratiğin üzerinde katı bir denetim uygulamak için, sosyolojinin içinde bulunduğu alanın ne olduğu konusunda bir fikir sahibi olmak gerekir.

## Disiplinler uzamında sosyoloji

Fransa'da sosyolojinin disiplinler uzamındaki konumunun ne olduğu konusunda tam anlamıyla kesin bir inceleme sunmak için elimde yeteri kadar malzeme yok ama doğaçlama yoluyla bir tür alıştırma yapmak için yeteri kadar da var. Bu alıştırma iki şeyi ortaya çıkarabilir: Bir disiplinin niteliğini nasıl anlayabileceğimizi, sosyolojinin bilgi birikimini bizzat sosyolojiye nasıl uygulayabileceğimizi gösterebiliriz ve bu aynı zamanda alan kavramı hakkında söyleyeceklerime de bir giriş olacaktır. Kullanacağım metodolojik ve epistemolojik postulat şu olacak: Özne, dünyanın tüm sosyologlarının yazacakları önermelerdeki "ben", büyük ölçüde, disiplini belli bir uzamda bir yer işgal eden bir sosyologdur. Bu disiplinler uzamı, farklı toplumlarda sabit veriler sunacağı gibi, değişkenler de sunacaktır: Mesela 1960'ta Paris'te sosyolog olmakla, Londra'da, Harvard'da ya da Berlin'de sosyolog olmak aynı şey değildir, çünkü sabit değerler olmasına rağmen koşullar değişecektir. Alıştırma açısından faydalı, ancak işi biter bitmez unutmanızı isteyeceğim oldukça çalakalem bir şema çizeceğim.[24]

23 Bkz. bu kitapta, s. 314, not 28.

24 Burada Bourdieu'nün derste taslak olarak çizdiği, *Homo academicus*'ta s. 160'da yer alan şemayı alıntılıyoruz.




Sosyolojiyi nereye koyacağımızı bilmek için, ilk adım onun hangi uzamda bulunduğunu sormak olacaktır. Sosyolojiyi bir üniversite uzamına yerleştireceğim ve onu da tarihle ilişkilendirmemiz gerekecek: Kendine toplumsal dünyayı konu edinen bir bilimin, tarihin belli bir döneminde nasıl mümkün olabildiğini, üniversite uzamında bir disiplin olarak nasıl ortaya çıktığını bilmek çok önemlidir. Sosyoloji akademik bir disiplin ise, onu üniversite uzamına koymak doğaldır. İlk tasarım disiplinler alanı olacaktır: Bu yapı, kendini, onu dikkate almak zorunda kalacak faillere dayatacaktır. Akademik alan, birbirlerine göre hiyerarşikleştirilmiş disiplinlere ayrılmıştır. Peki disiplinler hiyerarşisinin göstergelerini nasıl bulabiliriz? Alanın belli bir durumunda, tüm değer yargılarının dışında, piyasa yasalarını göz önüne alarak bir disiplindeki École Normale'lileri ya da *agreje*lerin oranını gösterge olarak alabiliriz. Bu durumda oldukça basit, çizgisel, tekboyutlu bir hiyerarşi buluruz: Felsefeden coğrafyaya gittikçe (henüz sosyolojiyi konumlandırmıyorum, çünkü bu iki disiplinin aksine garip bir yer işgal edecek), hem École Normale'li ve *agreje*lerin oranı düşecek, hem de öğrencilerin toplumsal kökeni alçalacaktır. Coğrafyaya doğru gittikçe, öğrencilerin toplumsal kökeni aşağı yönlü olacaktır. Hocaların toplumsal kökeni de aşağı yönlü olacaktır ama söz konusu olan, seçilmiş bir popülasyon olduğu için, durum bulanmaya başlamıştır (işte bu son derece sıradan bir olgu). Yani çok farklı alanlarla gözlemlediğimiz, faillerin hiyerarşisine denk düşen bir disiplinler hiyerarşisi vardır; ki bu, kurumlar hakkındaki göstergeler ve bunları işgal edenler hakkındaki göstergeler olmak üzere iki şeyi kullanarak alanları yeniden inşa edebileceğimiz derecede ilginç bir olaydır: Örneğin yazarların toplumsal kökenlerini ve aynı zamanda da farklı kurumların, tıpkı tiyatronun romandan yüz kat, şiirden bin kat fazla kazandırması gibi özelliklerini kullanarak, ede-

biyat alanını inşa edebiliriz. Bu durumda bir alan inşa etmek, hem konumlar hem de konumları işgal edenlerle ilgili bilgileri dikkate almak demektir. Kilise uzamını inşa etmek için hem piskoposlukların özelliklerinden, hem de piskoposların özelliklerinden faydalanırız. Bazı durumlarda sadece faillerin kullanarak alanı inşa edebiliriz, çünkü konumlar üzerine elimizde az bilgi bulunuyor olabilir. Ama konumlar ve yatkınlıklar hakkında fena sayılmayacak bir bilgi elde ettiğimizde, yatkınlıkların konumlara uyumu sorusunu sorabiliriz. Bu derste bahsettiğim bir yasa, elbette uyumsuzluklar olması koşuluyla, konumlarla yatkınlıklar arasında genel bir mütekabiliyetin bulunmasıdır. Bir alanı inşa etmek için her şeyi kullanabiliriz: Tarihçilerin "bir coğrafyacı gibi aptal" demesi örneğin, disiplinler arasındaki ilişkileri gösteren toplumsal bir olgudur. Bir tarihçi kendini gerekçelendirmeye ve karşılıklılığın gerekçelendirilmesine gerek duymaksızın söyleyebilir bunu: Eğer bir coğrafyacı "bir tarihçi gibi aptal" derse, bu söz fazla bir şey ifade etmez, çünkü bu sözün geçer akçe olduğu bir piyasa yoktur.

Bazı farklılıkları olsa da felsefeye çok yakın bir disiplin olarak Fransızca var diyelim elimizde. Ancak burada ikinci bir boyut söz konusudur (size söyleyeceklerimden çok daha karmaşık bir bakış açım var aslında). Bir alan, bizzat kendileri de alan olan ve [genel] alanda belli bir konum işgal ettikleri için başlarına gelen şeylerin değişmez olduğu uzamları içine alabilir. Bir alan, kendisini kuşatan alanınkiyle aynı karşıtlıklara göre örgütlenecektir; bu da çok karmaşık durumlar yaratacak ve özellikle siyasi konum söz konusu olduğunda, çok sayıda paradoksu aydınlatacaktır. Bakın burada, hem çok hızlı gidiyorum, hem de tekliyorum [*gülüşmeler*]. (Bunu anlatmadan önce çok tereddüt yaşadım, çünkü çok riskli... Ama aynı zamanda önemli bir iletişimsel değeri olabilir, çünkü eğer sizi bir anda alan kavramını anlatmak için üretmeye çalıştığım zor, katı ve biraz sıkıcı formelleştirmeye atıverseydim, bana hem her şeyi yakıştıracak hem de hiçbir şeyi yakıştırmayacaktınız, yani akademik söyleme ne yakıştırılıyorsa onu yapacaktınız. Bu durumda, gerçek bir etkisi olmayan pedagojik bir otorite uygulamış olacaktım, ki benim amacım asla bu değil.)

Yani hâkim disiplinler ile tahakküm altındaki disiplinler arasında bu karşıtlık vardır. Hâkim disiplinlerin içinde bir alt-karşıtlık bulursunuz. Concours général'de* başarılı olanların performanslarını inceleyen "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement"[25] [Okul Başarısı ve Eğitim Sisteminin Değerleri] başlıklı makaleye bakabilirsiniz. Disiplin, burada çok açıklayıcı gibi görünüyordu ve eski dilleri kazananlarla felsefeyi kazanan-

---

(*) Fransa'da lise öğrencileri arasında yapılan, prestijli bir akademik yarışma – e.n.

25 Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français", *Annales ESC*, cilt 25, sayı 1, 1970, s. 147-175.

lar ve azıcık da olsa Fransızcayı kazananlar arasında çok temel bir karşıtlığa rastlıyorduk; eski dilleri kazananlar, daha küçük burjuva, daha eğitim sistemine tabi, daha disiplinliydi. Entelektüel alanın organik halinde École Normale'e gitme olasılıkları daha fazlaydı. Genel olarak bu insanlar kendilerini eğitim sistemine adamış kimselerdi, ki bu genel bir yasadır: Kurumlar, kendilerini seven insanları sever ve [Komünist] Parti örneğin her şeyini Parti'ye borçlu olan, Parti'de kariyer yapan, her şeyi kuruma borçlu olarak başa gelen ve her şeyi kuruma borçlu olduklarından, kurumun güven duyduğu insanları sever. Kilise ve eğitim sistemi için de aynı şey geçerlidir: Bu insanlar her şeyi eğitim sistemine borçludurlar; genelde eğitim sistemine en çok yatırım yapanlar onlardır ve sistem de onlara çok şey vaat eder. Uysallığa eğilimlidirler: Kurumun onlara güven duymasını sağlayan bir tür derinleşmiş uysallıkla yoğrulmuşlardır.

Eğer sosyoloji, psikoloji, dilbilim gibi yeni disiplinler olmasaydı, hiyerarşi basit olacaktı. Yakın bir tarihe kadar –kabaca 1960'lı yıllara kadar– eğer bu disiplinler ayrılmış olmasaydı, tek bir "gramer-filoloji-dilbilim" noktamız olacaktı. Sonrasında, kısmen dışsal nedenlerle, bir bölünme ve bir dilbilim/filoloji kopuşu yaşandı. Sosyolojinin durumu farklıdır: Geleneksel bir disiplinden çıkmamıştır. Uzun zaman önce (Durkheim'dan itibaren) felsefeden çıkmıştır. Kopuş eski olduğu için, bu kökeni daha az hissediyoruz. Tarih de kendi başına bir alan olacaktır: Modern tarih sosyolojiye çok yakın, eski tarih ise felsefeye çok yakın olacaktır. Tarihin ilginç özelliklerinden biri, yazınsal disiplinlerde merkezî bir konumda olmasıdır ve alanların bazı konjonktürlerinde, merkezî konum hâkim konuma tekabül edebilir. Yani tarihin hâkimiyeti, felsefenin hâkimiyetiyle aynı biçime sahip değildir.

Bu inşa, sosyoloji hakkında önemli bir ilk hususu gösteriyor: Alanı inşa etmek için kullandığım ölçütler açısından, sosyoloji aslında garip bir disiplindir. Bir taraftan, coğrafyanın eski normlarına göre daha çok sayıda üst sınıf göstergeyi elinde bulunduranlara sahiptir: Daha fazla sayıda École Normale'li, *agreje*, burjuva kökenli hoca ve öğrenci bu disiplin alanındadır. Diğer taraftan, diğer disiplinlere kıyasla, Bakalorya başarı oranıyla ölçülen, daha düşük eğitim seviyesine sahip insanlar da bu disiplin içindedir. Yani sosyoloji iki yapılı bir disiplin görünümündedir. Hatta bizzat disiplinler uzamını inşa etmek için kullandığımız ölçütler açısından da ikili yapıdadır ve bu disiplinler uzamında işgal ettiği konumu sorgulayabiliriz.

Bu disiplinler uzamı, aynı zamanda fakülteler uzamında da yer alır. Bu durumda, "insan bilimleri" söz konusu olduğu için, doğa bilimleri fakültelerini de [şemamıza] dahil etmemiz gerekir. Bilimsel disiplinler uzamında matematik, jeoloji, fizik, kimya [...] arasında bir hiyerarşimiz olacaktır. Bu hiyerarşi, öğrencilerin ve hocaların toplumsal kökenlerinin bir hiyerar-

şisine ve [eğitime dair] asalet derecelerine göre, itibar hiyerarşisine de tekabül eder. Tüm bilimsel disiplinlerin temsilcileri arasında bir tartışmaya katılmıştım; insanlar sürekli saf ve saf olmayan, güzel ve çirkin, teorik ve ampirik ikilikleri etrafındaki sözcük dağarcığı ve şemaları kullanıyorlardı. Az önce bahsettiğim mitsel karşıtlık sistemlerinin bu kadar iyi işlemesinin nedeni, genellikle toplumsal gerçekliğin de nesnel olarak kendini bu şekilde kurmasıdır: Gökyüzü ve yeryüzü gibi, yukarısı ve aşağısı gibi, jeoloji coğrafyayla karşı karşıya gelecek, felsefe coğrafya için neyse matematik de jeoloji için o olacaktır.

Sosyoloji iki kat "düşük" seviyededir [*gülüşmeler*]; "ne o... ne öbürü ..."dür. Hem yazınsal disiplinlerden daha az yazınsal, hem de bilimsel disiplinler arasında en az bilimsel olanıdır [...]. Saatlerce üzerinde konuşup bu şemadan nihai dersler değil de ampirik cevaplarla gerekçelendirilebilir bir yığın soru çıkarmak için, bu her türlü özelliğini ortaya dökebilir, uzun uzadıya yorumlayabiliriz. Bunu, kesinlikle sınanmış bir önermeler bütünü olarak değil, model olarak, bir dizi sorunun, sorgulamanın, yapılacak sınamanın vb. üreticisi olarak, kısmen test edilmiş ve geçerli kılınmış hipotezler sistemi olarak veriyorum. Sosyolojiyi bu şekilde düşünerek, sadece kendime sorduğum soru açısından bana anlamlı görünen şeyi ele alacağım: Kendisi farkında olmadan sosyoloğun başına gelebilecek şeyi anlamak söz konusu olduğunda ve sosyoloğun bilinçdışını kontrol etme söz konusu olduğunda, sosyoloji bize ne katabilir?

Sosyoloji mesela iki uzam arasında yer alan bir disiplindir: Akademik uzamda hâkimiyet sağlamak için birbirleriyle mücadele halinde olan, yazınsal disiplinler ve insan bilimleri disiplinleri uzamı ile bilimsel disiplinler uzamı arasında... Kuvvetlerin dinamiğini gösteren bir işaretle bunu şema üstünde göstermek gerekir. Size tartışmasız gibi gelebilecek ama bana kalırsa (lise eğitiminde dalların hiyerarşisi gibi göstergelerle) kolaylıkla test edilebilecek şeyler söyleyeceğim: Alanın başka bir durumunda, bilimsel alana kıyasla edebiyat alanı için evrensel bir "+" işareti olabileceğini düşünüyorum; ancak bu "+"nın bilimsel alan tarafına geçme eğilimi gösterdiği bir dönemdeyiz: Henüz gerçekleşmedi, çünkü hâkimiyet mücadelesi var, ki bu da alanın özelliklerinden biridir. Alanlar, aslında olası kuvvetlerin uzamlarıdır ve bu nedenle, fiziki alanlarla karşılaştırılabilirler. Ancak bu alanlarda müdahil olan failler, olası kuvvetler uzamındaki konumlarına bağlı kuvvetlerle, olası kuvvetler uzamının yapısını değiştirmek için mücadele eden habituslarla donanmışlardır. Yani bu iki alan arasında, kimin üstün geleceğini belirleme mücadelesi vardır. Kant, meşhur *Le Conflit des facultés* [Fakültelerin Çatışması] metninde, kendi döneminin beş fakültesinin mücadele alanını inşa eder –sanat, edebiyat ve bilim, tıp, teoloji, hukuk fakülteleri– ve bu fark-

lı fakülteler arasındaki güç ilişkilerini, mücadelelerin mantığını betimler.[26] Modelimin tamamlanması için iktisat derslerinde çok önemli bir rol oynayan hukuk fakültesini de dahil etmek gerekirdi;[27] ki o zaman, normatif bir sosyoloji biçimi ve toplumsal dünya üzerine söylemin tekeli için bir rekabet de karşımıza çıkardı. Şema yalın, ancak yalınlığında bile önemli bir şey söylüyor: Sosyoloji, yazınsal ile bilimsel karşıtlığının damgasını vurduğu bu uzamdaki konumunun kurduğu ilişki nedeniyle garip bir disiplindir. Dolayısıyla, yapısal anlamda, çatallanan, yani ikiye bölünmüş söylem tarafından sınanma tehlikesi taşır ve bu durum, nesnesinden bağımsız olarak gerçekleşir – aslında zaten nesnesinin zor oluşuna, bir de söylemin çatallanmasını, Montesquieu etkisine olan meyli eklemek gerekir, yani toplumsal itkileri bilimsel nedenler olarak sunma iddiasını... (Bunu söylemeyi planlamamıştım: Dersimin arasında, çatallanan söylemle şema üzerine olan bölüm arasında bu ilişkiyi düşündüm.)

Bir diğer husus: üslup. Alman bir sosyolog olan Lepenies, Buffon üzerine çok güzel bir çalışma yapmıştı ve şöyle diyordu: "Üslup, insandır."[28] Lepenies, Buffon döneminde, bir doğa biliminde iyi yazıp yazmamak gerektiğini bilmenin, stratejik bir mesele olduğunu ortaya koymuştu. İyi yazmak ya da iyi yazmamak, edebiyat alanında ya da bilimsel alanda çıkar elde etmeye açık olmak demekti: İyi yazmanın itibar, zarafetiyle nam salma, akademik unvanlar vb. adına kazandırdıkları, bilimsellik sahasında kaybedilme tehlikesi taşıyordu. Ben sosyolojinin bu gerilim hattında olacağını düşünüyorum. Hâkim disiplin olmadığı, ancak bunun yollarını aradığı bir dönemde felsefenin kullandığı bir strateji, kendini güçlü, edebî olmayan bir yazı olarak kurmak için belli bir üslupsal çirkinlikte yazmaktı. Fransız *khâgne*'larında* bir anket yapsaydınız, Fransızca öğretmenleriyle felsefe öğretmenleri arasındaki "karanlık ama derin", "parlak ama hafif" vb. etrafında dönen sistematik farklılıklar bulurdunuz.[29] Sosyologların da yazı üslubuyla ilgili bir sorunu olacaktır: Eğer çok iyi yazarlarsa bilimsel olmadıkları söylenecek, çok kötü yazarlarsa da edebî olmadıkları söylenecektir. Yani "ne o... ne o..." türünde bir yapının içinde olacaklardır ve bunu sürekli duyma tehlikesiyle karşı karşıya-

---

26 Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, Vrin, Paris, 1955 [1798]. Bkz. *Homo academicus*, s. 88-89.

27 İktisat, Fransa'da hukuk fakültelerinin içinde gelişmiştir.

28 İfade ("Üslup insanın kendisidir") natüralistin 1753 yılında l'Académie française'e kabul konuşmasından alıntılanmıştır. Wolf Lepenies, "Der Wissenschaftler als Autor - Buffons prekarer Nachruhm", *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverstandlichkeiten den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Carl Hanser Verlag, Münih, 1976, s. 131-168.

(*) Edebiyat ve insan bilimleri alanında iki yıllık özel bir hazırlık sınıfı – ç.n.

29 Bkz. P. Bourdieu ve M. de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français".

dırlar [*gülüşmeler*]. İşte bakın... Kendi kendinize uyguladığınızda, sosyoloji çok eğlenceli! Genelde sosyoloji özellikle başkalarını sıkıştırmak, onları toplumsal özellikleri arasında belli bir özelliğe indirgemek için kullanılır; oysa faydalı olabilir ve neden acı çektiğimizi anlamayı sağladığı ölçüde özgürleştirici bir etkisi bile olabilir [*gülüşmeler*]. Sosyoloji, acı çekmenin önüne geçmez, neden acı çektiğimizi anlamayı sağlar.[30]

## Disiplinler hiyerarşisinin bilinçdışı yapıları

Sosyologlar üzerinde çok güçlü bir şekilde uygulanan etkilerden biri, benim "Gerschenkron" dediğim etkidir. Bundan daha önce size bahsettim:[31] Gerschenkron, daha geç başlamış olan kapitalizmin Rusya'da farklı bir şekilde geliştiğini gösteren bir Rusya tarihçisidir. Sosyoloji disiplinler alanına en son dahil olandır. Sosyoloji lisansı, fakültelerde en son kurulan lisans programıdır.[32] Sosyolojinin fazla bir geçmişi yoktur; oysa her uzamda eskilik asalettir. Yeni disiplin sosyoloji, yeni fakültelerde, yeni kurumlarda yeşerecek ve hep biraz "neo", itibarı zedeleyici, endişe verici, denetim altında olacaktır. Dolayısıyla, sonradan görmeler gibi saldırgan, meydan okumalarla dolu olacaktır. Bu hiyerarşiyi yıkmak için de mücadele edecektir. Auguste Comte'un[33] hiyerarşisi, bir sosyolog stratejisidir: Compte, disiplinler hiyerarşisi üreten bir sosyologdur. Bu ilginç, çünkü ben sosyolojiyi Auguste Comte'un koyduğu yere koymazdım; mütevazı bir şekilde onu olduğu yere koyardım [*gülüşmeler*]. Yani bir anlamda Auguste Comte'tan daha ileri gidiyorum, çünkü sosyolojinin, uzamı düşünebileceğini öne sürüyorum. Onun bu uzamın dikeyliğinde yer aldığını söyleyebilirim, ki bu da hâkim bir konum alma biçimidir. Felsefe bu şekilde diğer bilimsel disiplinler üzerinde hâkimiyetini "epistemoloji" denilen ve (o olmasaydı ne yaptıklarını bilemeyecek) diğer disiplinleri kurduğunu iddia eden bir tür normatif söylem temelinde kurmuştur. Çok sayıda epistemolojik mücadeleyi bu mantıkla anlayabileceğimizi düşünüyorum. Örneğin bir Kant sosyolojisi yapabiliriz. Yani sosyoloji, diğer di-

30 Biraz hayal kırıklığına uğratan bu gözlem birkaç yıl sonra başlanan ve *La Misère du monde*'da (Seuil, Paris, 1993; yeniden basım 1998, 2015) yayımlanacak büyük toplumsal acı anketinin temelinde yer alacaktır.

31 Bkz. bu kitapta, 2 Kasım 1982 tarihli ders, s. 260.

32 Sosyoloji lisans programı, edebiyat ve insan bilimleri fakültelerinde 2 Nisan 1958 tarihli bir kararnameyle kurulmuştur.

33 Sosyoloji, Auguste Comte'un önerdiği, özellikle *Cours de philosophie positive*'deki bilimler sınıflandırmasının en tepesindedir (1830-1842). Bu sınıflandırmaya göre, bilimler, nesneleri ne kadar karışıksa o ölçüde yüksek ve daha bağımsız bir konuma sahiptir (ve buna bağlı olarak, daha sonra "pozitif hale" erişmişlerdir). Comte'un hiyerarşisi bu şekilde matematikten başlayıp astronomiye, fiziğe, sonra kimyaya, biyolojiye ve son olarak da "sosyal fiziğe" varır. (Tam olarak fiziğe ve daha eski diğer bilimlere göre özerkliğini belirtmek için "sosyoloji" diyerek bitirir.)

siplinlerden, onları düşünme iddiasıyla ayrışır. Bir başka deyişle yerinde durmaz. Tüm [toplumsal] evreni, kendi konumundan hareketle düşünebileceğimizi söyler. Özelliklerinden biri budur.

Bu hâkim olma iddiasının çok çarpıcı bir şekilde ifade edilebileceğini düşünüyorum. Buraya kadar psikolojiden bahsetmeyi unuttum. Sosyolojiyle aynı yerde bulunur, ama popülasyon açısından büyük bir farkla: Sosyoloji eril iken, psikoloji dişildir, ki bu çok önemli bir farktır; eril olan, politikanın, iktidarın, tahakkümün tarafında iken, psikoloji özel olanın, mahremin, romanın, dişi olanın tarafındadır. Burada betimlediğim ve cinsiyetler arasında işbölümünü düzenleyen bilinçdışı yapıların elbette disiplinlerin bölünmesiyle bir ilgisi olacaktır. Bu karşıtlıkların yapıları mitsel yapılar olarak bu kadar kolay işliyorsa ve disiplinler arasındaki bunca tartışma aslında kılık değiştirmiş halde sınıf mücadelesi ise, bunun nedeni, alanlarda bulduğumuz karşıtlık yapılarının cinsiyetlerarası işbölümü yapılarını ve kısaca işbölümü yapılarını ifade ediyor olmasıdır. Teori ve deney arasındaki, saf ve saf olmayan arasındaki, gökyüzü ve yeryüzü arasındaki karşıtlığa dayanan, disiplinlerin hiyerarşisi üzerine birçok tartışma, insanlar bunu bilmeden, siyasi tartışmalarla yakınlık içindedir ancak tamamen kılık değiştirmiş şekilde: Uygulamalı fizik karşısında teorik fizik tarafında olmak, uygulamalı matematik bilimlerinin faydasız olduğunu ya da coğrafyacının aptal olduğunu söylemek, aslında öyle olduklarını bilmeyen, ancak son derece gizemli bir şekilde yine de sınıf tarafından işgal edilen sınıf yargılarını dile getirmek demektir. Aslında insanlar sınıf habituslarına göre bu uzamda tesadüfi bir şekilde konumlanmazlar ve bu uzama taşıdıkları zihinsel yapılar, onlara göre bu uzamın örgütlendiği yapılarla yakınlık içindedir. Epistemolojiden, teoriden, fakültelerinin yeniden düzenlenmesinden vb. konuşuyormuş gibi görünüp, aslında koca bir toplumsal bilinçdışının konuştuğu onlarca metin bulabilirsiniz.

## Felsefe/sosyoloji/tarih

Bu şemayı konuşturmak için, genel yapıyı incelemeye, onu karmaşıklaştırmaya vb. devam edebiliriz. Disiplinleri ikişer ikişer de ele alabiliriz. Felsefe/sosyoloji karşıtlığından bahsettim. Bu karşıtlık, bugün birçok teorik tartışmayı ve entelektüellerin seçimlerini, mesela belli bir dönemde birçok filozofun, ama farklı bir şekilde, sosyal bilimlere dönmesi olgusunu anlamak için önemini hâlâ koruyor. Bana kalırsa sosyoloji yapma biçimlerini anlamaya yardımcı oluyor: Hem filozoflarda, hem de sosyologlarda ya da sadece sosyologlarda ya da sosyolojiye yönelen filozoflarda ya da felsefe yapan sosyologlarda vb. bunun örneklerini çıkarabiliriz. Filozofların sosyal bilimlere doğru

hareketi, bir genişleme konjonktürü lehinde 1960'lı yıllarda çok belirgindi; bu da bizlere alanların genel ekonomik ve sosyal uzama kıyasla görece özerk olduğunu hatırlatıyor: Belli bir alanda gerçekleşen, her bir alanın özgül mantığına göre, dış olguların bir yeniden çevirisidir. 1960'lı yıllarda teknokratik-bilimselci bir evreyi, bilimsel normun hâkim hale gelişine tanık olduk. O dönemde bunca araştırmanın "-loji" ile bitmesi tesadüf değildi – gramatoloji, arkeoloji[34] vb. Oysa on beş yıl öncesinde, bir şeyin "temelleri", "kökeni", "... in yapısı ve doğuşu" vb. olarak sunulurlardı. Bu uzamda, kanonik, geleneksel normlar ilişkisi içinde, teori/ampiri ayrımı açısından felsefe sosyolojiye kıyasla hâkim konumdadır: Maddesi olmadığı için "saf"tır, [kirlenecek] elleri yoktur.[35] Burada filozofların sosyologlara bakışındaki bilinçaltına odaklanıyorum; insanların "teori" hakkındaki örtük tanımı, "maddesiz", istatistiki tablosu olmayan, verisiz vb. düşünümün tanımıdır. Felsefeden uzaklaştıkça, madden ağırlaşır ve teori yönünden hafifleriz. Sonuç olarak, tarihçiler uzamının nötr bir noktasında konumlanan tarihçi, felsefeden olduğu kadar sosyolojiden de çok daha düşük bir toplumsal teori talebine maruz kalacaktır.

Aslında sosyolog, filozofa kıyasla daha fazla ampiriye sahipken, tarihçiden daha fazla teoriye sahiptir. Bunlar oldukça basit olgular: Disiplinin kendine özgü işbölümünde statüsü ne olursa olsun, bir sosyolog, elinde asgari kavramlar olmadan zorlu hipotezler öne süremez, "kötü" dahi olsa, kavramlara sahip olmak onun rolünün toplumsal tanımının bir parçasıdır. Oysa tarih gibi, disiplinin toplumsal tanımı belli bir anda nötr bir konuma tekabül ediyorsa, bilimselleştirme, teorileştirme ve biçim arasında bir tür uzlaşı ortaya çıkar. Tarihçiler, filozoflar ve sosyologların üslubunun istatistiki bir analizi, bu şemaya referansla daha açık olacaktır. İyi yazma, bazı disiplinlerde açıkça bekleniyorken, kimileri vardır ki, iyi yazmaya şüpheyle bakılır. Bir de fazla aşırıya kaçmadan iyi yazabildiğimizi göstermeniz gereken disiplinler vardır.

Şemadaki ilişkilerden her biri, ilgili disiplin hakkında bir şeyler öğretir. Tarih mesela, alanda merkezî konumdadır. Çok yüksek *agreje* oranlarıyla kanonik bir disiplindir; eğitim sistemine katılımdaki tüm göstergeleri hâlâ çok yüksektir. Falancanın tarihçi olduğu ya da olmadığını söylemek için asgari bir uzlaşı vardır; oysa konumu ve tanımında ikili bir disiplin olan sosyoloji fazlaca bölünmüş, fazlaca polemiktir. Bir sosyoloğun ne olduğunun tanımı üzerinde uzlaşı çok zayıftır. Toplumsal imgede tarih, insan bilimleri tarafındadır. İnsandan bahseder ama hümanist bir biçimde... Aynı zamanda

34 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967 [*Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011]; Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019 (4. Basım)].

35 Charles Péguy'nin bir ifadesine gönderme: "Kantçılığın elleri tertemizdir, ama elleri yoktur." (Charles Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo* [1910], *Œuvres*, cilt III, Gallimard, Paris, 1992, s. 331.)

da kültür tarafındadır. Oysa sosyoloji, siyaset tarafındadır; kültür ise tarihsel olarak –bu çok uzun bir serimleme olurdu– siyasi-olmayan olarak belirlenmiştir; ki sosyolojinin durumu böyle değildir. Bu da tarih ile sosyoloji arasındaki farklılaştırma değerini açıklar. Televizyonda büyük izleyici kitlesine sahip on kadar tarih programı vardır, tarihî koleksiyonlar ekranlarda çokça boy gösterir, tarihçilerin ciddi bir statüsü vardır: Tarih, kültür tarafında, yani toplumsal ve siyasi olarak nötr olanın tarafındadır. Bu ilişkiyi inceleyerek yeni özellikler keşfedebiliriz: Sosyoloji daha az güvenilir, daha geçersizdir; modelleri yoktur ya da sayıca çok azdır.

Bütün bir neslin kültürel bilinçdışının toplumsal tarihini yapmak için çok önemli olabilecek bir diğer karşılaştırma, etnoloji ile sosyoloji arasındaki karşılaştırma olabilir. Tamamen teorik bir bakış açısıyla, bu ikisi arasında neden ayrım olduğunu anlayamıyoruz – dogmatik gibi görünen, ancak sizlerin geliştirip değerlendirebileceği şeyler öne sürüyorum. Oysa bu çok güçlü bir toplumsal ayrımdır ve bir şekilde, alana hâkim olduğu anda ve evrenselliği içinde insanın temel bilimi olarak sunulduğu anda, etnoloji kendisini antropoloji olarak adlandırmıştır – Kant antropolojisiyle, ki bu eski bir felsefi meseledir.[36] Tıpkı tarih gibi, geniş toplumsal kullanımında kültürden doğmuş olarak algılandığı ve toplumsal dünyanın yapısını sorgulamadığı ölçüde, antropolojinin sosyolojiden tamamen farklı bir konumu vardır.

## Epistemolojik mücadeleler, toplumsal mücadeleler

Bu tür bir analiz, sadece şu ya da bu kişilerin yapacakları seçimlerin bütününü anlamayı değil, aynı zamanda sosyoloji yazmak zorunda olan her kişinin kendini karşısında konumlanmış olarak bulacağı bir alternatifler bütününü de anlamayı sağlar. Üslup sorunu konusunda bunu göstermeye çalıştım; ama mesela istatistiklerin kullanımı veya nitel ve nicel sosyoloji arasındaki bölünmenin tanınması (ya da tanınmaması) –sosyoloji ittifakları bu karşıtlık etrafında kurulur– konusundaki tutuma da bakılabilir. Belli bir teorik iddia düzeyinde bu denli ilkel bölünmeler buluyorsak, bunun nedeni, arkasında toplumsal bir mesele olmasıdır. Özetle: Nitel sosyoloji ile nicel sosyoloji arasındaki bölünme gereksizdir ama ardında nitelik ile nicelik, seçkin ile kitle karşıtlığı vardır. Aynı türde diğer karşıtlık, mitolojik yapılarla birlik-

36 P. Bourdieu, Anglosakson ülkelerde kullanılan "antropoloji" sözcüğünün Claude Lévi-Strauss tarafından ithal edilmesine gönderme yapıyor. Bu şekilde yeniden adlandırılan disiplin, Lévi-Strauss tarafından "insanın evrensel olarak bilinmesi"ni amaçlayan, etnografinin ve etnolojinin ilk aşamaları olduğu bir araştırmanın sonuca ulaşması ("sentez"i) olarak tasarlanmıştır. (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cilt 1, Plon, Paris, 1958, s. 388). Kant da, çevirisi Michel Foucault tarafından yapılan, 1964'te Vrin tarafından yayımlanan *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798) üzerine bir ders vermiştir.

te yer alan Gerschenkron etkisinin bir sonucu olan makro-mikro bölünmesidir: "Büyük" olanın düşünürü, "küçük" olanın düşünürünün karşısında yer alır. Karşıtlık, eril/dişil karşıtlığını hatırlatır: Kabiliyelilerde erkek, zeytinleri yere düşürür, kadın ise toplar; erkek odun keser, kadın ise çalı çırpı toplar. Büyük ile küçük (ve soysuz) arasındaki, genel (sosyal felsefe, gezegen düşüncesi,[37] genel felsefe, genel teori, vb.) ile özel arasındaki işbölümünün temel yapılarından biridir bu. Bu karşıtlık, onlar aracılığıyla işbölümünün gerçekleştiği dolayımlardan biridir.

Parantez açıyorum: Bu yapılarla bu konumları işgal eden faillerin toplumsal özellikleri arasında bir bağlantıdan bahsettim, peki ama bunu hangi dolayımlarla gerçekleştiriyorlar? Kimse onları özellikle yönlendirmiyor olsa da neden kız öğrenciler sosyolojiden çok psikolojiye yöneliyorlar? Nasıl oluyor da daha fazla erkek teorisyen var? Nasıl oluyor da erkek, genel olanla ilgileniyor? "Genel" sözcüğü üzerine düşünmek gerekiyor ve "Genel fikirler, generalin fikirleridir"[38] diyen bir kadındı: Virginia Woolf. Tüm çatallaşmalarda kadınlar kendilerini hangi dolayımlarla tikel olanın tarafında buluyorlar? Şu an betimlemekte olduğum mekanizmaya göre, nesnel yapıların, bir olasılar ve nesnel olasılıklar uzamının varlığı failler üzerinde mekanik olarak değil, kolay fark edilmeyen dolayımlarla, bu yapılar hakkında sahip oldukları algılar aracılığıyla uygulanıyor; faillerin algısı ise, uzamı düzenleyenlerinkine benzer ilkelere göre yapılanmış durumda... Bu şekilde coğrafyacı şöyle diyecektir: "Ben, sadece bir coğrafyacıyım." Farklı disiplinden insanlar bir araya geldikleri andan itibaren, bu tür meseleler patlak verir ve "saf" mücadeleler şeklinde yaşanan epistemolojik mücadelelerin bir kısmı, öyle olduklarından bihaber, toplumsal mücadelelerdir – ki genellikle Bachelard'ın sunduğu bulgular kolaylıkla sosyolojik bir dile uzanır.

"Pozitivizm" etrafındaki epistemolojik mücadelelerde de durum aynıdır. Sözcük fazla bir şey ifade etmez, genel olarak bir hakarettir. Rakiplerini ya da karşı taraftakileri "pozitivist" olarak nitelendirmek, hâkim konumdakilerin

37 Muhtemelen Kostas Axelos'un 1964'te Éditions de Minuit tarafından yayımlanan *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée* kitabına gönderme.

38 P. Bourdieu'nün başka vesilelerle alıntıladığı bu ifade (bkz. örneğin, *La Distinction*, s. 520), aslında *La Philosophie de Virginia Woolf*, s. 48'de Maxime Chastaing'den geliyor: "[Bunlar] aslında, genel fikirler... Ancak bu fikirler aslında generalin fikirleri." M. Chastaing'in yorumladığı Virginia Woolf metni, kesin olarak tespit edilemedi, ancak büyük ihtimalle "La marque sur le mur" (1917) hikâyesinden bir pasaj söz konusu: "[...] Bu genelleştirmeler hor görülebilir. Askerî çağrışımlı bu sözcük yeter. Bir bakıma başyazarları, Konsey bakanlarını – çocukken büyük bir şey, norm, hakiki şey, ifade edilemez bir lanetlenmeden kurtulamayacağımızı sandığımız toplumun tüm bir sınıfını. Nedendir bilmiyorum, genellemeler Londra'daki pazarı, pazar gezintilerini, pazar akşam yemeklerini ve ölmüşlerden, giysilerden, alışkanlıklardan belli bir konuşma biçimini hatırlatıyor – hiç kimse istemiyorken belli bir saate kadar hep birlikte aynı odada oturmak gibi..." (Virginia Woolf, "La marque sur le mur", *La Mort de la phalène*, Seuil, Paris, 1968; yeniden basımı 2004, s. 77-78.)

bir hamlesidir. Pozitivistler genelde tahakküm altındakiler, kadınlar, sonradan görmeler, coğrafyacılar vb.'dir. "Pozitivizm", kötü muamele görür ve veri saymamış olan, elinde rakamları olmayan teorisyen, kendini üstte görür. Genellikle bu mücadelede herkes haksızdır; pozitivist de, teorisyen de... "Tarihselcilik" sözcüğü, hakaretin biraz daha şık bir biçimidir ve şu anlama gelir: "Ben ki gezegenlerin peşinde koşuyorum, sen ki 1980'de Fransa'da burjuvazinin ne olduğunun peşindesin; sana diyorum ki, sen zavallı bir tarihselcisin. O kadar da uğraşıyorsun ama yaptığın şey çok aptalca... Gidip satış rakamlarına bir bak, yeter" [*gülüşmeler*]. Pozitivist de kendi cephesinde şöyle diyerek cevap verecektir: "Ben coğrafyacıyım, bir coğrafyacı gibi aptal olduğumu biliyorum" [*gülüşmeler*]. Marx'ın dediği gibi, tahakküm edenler, tahakkümlerinin tahakkümü altındadır;[39] tahakküm altındakilere, tahakküm aracılığıyla tahakküm uygulanmaktadır ve onlar üzerinde tahakküm kuran etkenler arasında, tahakküm kuranların, tahakküm kurmalarını sağlayan şeylerin tanınması vardır. Böylece coğrafyacı şöyle diyecektir: "Ben zeki değilim, teorisyen değilim." Hınç epistemolojisi dediğim şeye göre, "rakamları, verileri" olmayanları eleştirecektir; Nietzsche'nin dediği gibi: "Ben zayıfım, dolayısıyla zayıf olmak lazım."[40] Coğrafyacının durumunda, toplumsal nedenler eğitsel nedenlere dönüşür: "Dal değiştirdim, lise sonda B[3] alanında okudum, ucu ucuna geçiyordum, tarih-coğrafyada notlarım iyiydi ama felsefede değil. Kendime hem 'Felsefeyi sevmiyorum', hem de 'Felsefeye yatkın değilim' dedim. Yani teknikleri içselleştirdim, habitusum oldu ve şimdi coğrafyayı *seviyorum*" [*gülüşmeler*]. Bunun anlamı şudur: "Benim gibi olmak lazım, sayıları sevmek lazım, verileri sevmek lazım ve sadece bunları sevmek lazım; fikir sahibi olmamak fena sayılmaz, evet ama, fikir sahibi de olmamalı, fikirler güvenilir değiller."

Tek bir örnek alayım, alabileceğim tek örnek bu: Eğer nasıl tarih yapılacağını gidip tarihçilere soracak olursanız, toplayabileceğiniz tüm yargılar şundan ibaret olacaktır: "Benim yapmayı bilmediğim şeyi yapmamak lazım." Her yerde aynı şey... Psikolojide, coğrafyada vb. bu tür yapılarla karşılaşırsınız; yasağa karşı gelmek istemeyen asillerle de: "Yok, ben ampiriye bulaşmıyorum, beceremem ve elime yüzüme bulaştırırım" – burada kendi tahakkümünün tahakkümü altında olup tahakküm eden kişinin durumu söz konusudur. Yasağa itaat eden ve çok yüksek bir konumdan, mesela felsefeden geldikleri için, psikoloji gibi alçak bir disipline yönelen kişiler olduğu doğ-

---

39 P. Bourdieu belki bu ifadeyi *Alman İdeolojisi*'ndeki bir pasajdan yorumluyor: "Rantçı ya da kapitalist, örneğin, insan olmayı bırakmaz, fakat bunların kişilikleri, kesin tanımlanmış sınıf ilişkileriyle şekillenmiş ve belirlenmiştir ve fark, bir başka sınıfla karşılaştığında ortaya çıkar ve ancak iflas ettikleri anda farkına varırlar."

40 Nietzsche'nin "soylu ahlâkı" karşısına koyduğu "hınç ahlâkı" üzerine, bkz. özellikle *La Généalogie de la morale* (1887).

rudur. Collins ve Ben-David'in bu hiç beklenmedik[41] seyri betimledikleri büyük bilimsel buluşlar üzerine çok güzel bir makaleleri var; zira normalde felsefeden psikolojiye doğru bu geçiş, muazzam bir sermaye kaybı içerir. Filozof olma şansımız varken kafamıza sosyolog takkesi geçirdiğimizde, gerçekten sermaye kaybederiz ve "Sosyologdan öte bir şey değil" diyebilecek tüm felsefe hocalarının ağzına bakar hale geliriz. Bu tür hiç beklenmedik şeyler yapmak için değişik özelliklerinizin olması gerekir. Biraz garip olmak, örneğin toplumsal köken gibi bir başka ilişkide tahakküm altındaki konumda olmak gerekir. Mesela kendi kendime sosyolojinin neden Yahudiler tarafından kurulduğunu, filozofların neden sosyoloji yapma ve *L'Humanité*'de[42] yazma saçmalığına giriştiğini soruyordum; oysa tinselci felsefenin seçilmesi öylesine kârlıdır ki, sorunsuz kazandırır. Normalde tahakküm eden kutupta olunduğunda, çekim, kişinin kendi çıkarlarına uygun kutba doğru olur. Çıkarların aksi yönünde gitmek için son derece garip bir yatkınlık, dışarıdan gelen bir *conatus*[43] gerekir. Bunun üzerine, bir kez itaat ettikleri bu konuma geldiklerinde atipik bu faillerin en büyük derdi, geldikleri noktayı iyileştirmek olur ve büyük bilimsel yenilikler yaparlar: Mesela felsefe tarafından meşru olarak tahakküm altında tutulan geveze bir psikolojiyi, bilimsel psikolojiye dönüştürürler; bir de uzamın mantığını kullanarak, bu uzamın düzenini bozarlar. Bu uzamların özelliklerinden biri budur: Bu tür düzen değişiklikleri yapmak için, dışarıdan hem büyük bir otorite ve meşruiyet sermayesi, hem de konumu yeniden tanımlamak için bedenselleşmiş bir sermaye getirmek gerekir. Alanlar, bir sermaye kaybına neden olan yer değiştirmelerin, ciddi direniş güçlerine tosladığı uzamlardır. Mesela size, "Sen deli misin? Kariyerini mahvedeceksin!" derler. Viviane Isambert-Jamati tarafından yayımlanan bir Goblot biyografisi, örneğin, bunu çok iyi gösteriyor.[44] Önerdiğim modeli aklınızda tutarsanız, biyografilerde okuduğunuz ruh hallerini anlarsınız: Bu tür şeyler yapmak için deli olmak gerekir. Aynı mantıkla, bir Durkheimcı olan Bourgin'in birkaç yıl önce yayımlanan biyografisini okuyabilirsiniz.[45]

---

41 Bkz. bu kitapta, s. 220, not 24.

42 Genelde ilk sıralarda felsefe agregasyonunu kazanmış ve Yahudi ailelerden gelen ve/veya *L'Humanité*'de yazan belli başlı Dukheimcı sosyologlara gönderme (Émile Durkheim'ın kendisi, Marcel Mauss, François Simiand, Maurice Halbwachs, vb.); Marcel Mauss bu farklı özellikleri taşıyordu.

43 *Ethica*'da Spinoza tarafından kullanılan ve varoluşu içinde yaşayıp gitmeyi ifade eden kavram.

44 Viviane Isambert-Jamati, Edmond Goblot üzerine aile bağlantılarının kullanılmasına dayanan bir biyografik makale yayımladı (Goblot büyük amcasıydı): "Engel, evet ama seviyesi?", *Cahiers internationaux de sociologie*, sayı 71, 1981, s. 4-33 (Régine Sirota ile birlikte); daha sonra: *Solidarité fraternelle et réussite sociale. La correspondance familiale des Dubois-Goblot* (1841-1882), L'Harmattan, Paris, 1995 yayımlandı.

45 Hubert Bourgin'in biyografisi yoktur. Bourdieu, o dönemin çok sayıda École Normale'li portresini içeren Bourgin'in kendisinin bir kitabından bahsediyor: *De Jaurès à Léon Blum: l'École nor-*

Bu yer değiştirmeleri yapan insanlar, güçlere maruz kalırlar, ancak bu güçler ölümcül güçler değildir ve alanda işgal edilen bir konumun belli sayıda gücünü yönettiğinizde, belli ölçüde konumu ve bu konumda etkili güçleri dönüştürebilir, böylelikle de konumun yerini değiştirebilirsiniz.

Elbette açtığım farklı özellikler, sosyolojinin ne yaptığıyla ilgili tamamlanmamış bir analize dayanıyor: Aklımda Fransa'da belli bir tarihteki sosyolog var... Daha iyi anlamak için, çok sayıda dönemde alanın görüntüsünün bir tür sinematografik projeksiyonunu yapmak gerekecektir. Alan 1880'de ve 1960'da aynı olmayacaktır. Bu farklı yapıların karşılaştırılması, sabit değerleri ortaya çıkarmaya yarayabilir; ki bunlar, bir parça nominaldir: Felsefe sabit olarak kalmış olabilir; ancak nominal olarak sabit bir konum, etrafındaki şeyler değiştiği için de değişebilir. Felsefenin Victor Cousin'den bu yana değişmediğini varsaysanız bile, etrafındaki şeyler değiştiği için olağanüstü biçimde değişmiştir aslında. İşte alan konusunda söyleyeceklerim kısaca bunlar...

## Sosyolojinin ne yaptığını bilmek

İki yönde ilerleyebilirim: tarihselliği içinde alan üzerine düşünümlerle ve yöntem üzerine düşünümlerle. Sadece şunu belirtmek istiyorum: Şimdi sosyoloğun ne yaptığını biraz daha iyi bildiğimi söyleyebilirim, ama sadece belli bir dönemdeki Fransız sosyoloğundan bahsettim. Bu durumda bir başka olasılık, zaman ya da uzamda karşılaştırma yapmak olurdu. Örneğin Amerikan modelini alıp, aynı türde bir alana tekabül edip etmediğini, sabit değerler olup olmadığını kendime sorabilirim. Tarih de oldukça benzer bir konumda olacaktır. Mesela on beş yıl kadar önce ABD'de tarihin insan bilimlerinin mi yoksa bilimin mi tarafında olduğu sorusu üzerine büyük bir mücadele yaşandı.[46] Kendine hikâye mi anlatmalı, yoksa yapıları mı betimlemeli diye sormak minvalinde ilerleyen mükerrer bir tartışmadır bu. Yani sosyolojinin, tüm tartışmaları tarihselleştirdiğine inanmanın bir hata olduğunu görüyoruz bir kez daha. Aslında sosyoloji, gerçek bir tartışmadan alta kalır bir yanı olmayan bir tartışmanın aldığı tarihsel biçimi anlamak için anahtar-

---

*male et la politique.* 1938'de önce Fayard'dan çıkan kitap 1970'de yeniden basılmıştır (Gordon & Breach, Paris-Londra-New York, 1970).

46 Charles Tilly'nin "tarihsel sosyoloji"si gibi bir girişimin tetiklediği tartışmalara bir gönderme olabilir (Tilly 1970'li yıllarda çalışmalarını Bourdieu'nün bir seminerinde sunmuştur). Mesela aynı dönemde Carl Schorske tarafından Princeton'da temsil edilen daha geleneksel bir tarihten ayrılmaktadır. 1970'li yıllarda, istatistiklerin kullanılması ya da genellikle "edebiyatın bir dalı" gibi algılanan bir tarihle, sosyal bilimlere öykünme sıklıkla *American Historical Review*'da tartışılmıştır. Bu tartışmaların, tarih ve sosyal bilimler (ve felsefe) arasındaki ilişkilerin Fransa'dan daha gergin olduğu ABD'de ayrı bir canlılığı vardır; sosyal bilimler farklı bölümlerde uygulanırken, tarih insan bilimlerine bağlıdır.

lar sunar. Elbette tarih içinde sürekli tekrarlanan tartışmalar, felsefe tarihinin dökümünü çıkardığı şu büyük tartışmalar vardır: Aynı nedenler aynı sonuçları üretir, aynı soru sorulmaya devam eder ve aynı tartışmalar yeniden türeyip durur.

Bugün, tıpkı hemen gidip sorusunu sosyologlara soracak naif bir sosyoloğun varsayabileceği üzere, sosyolojinin özelliklerinden büyük bir kısmının bizzat sosyolojide bulunmadığını anlıyoruz. Şemanın gösterdiği şey ise, olan biten her şeyin yüzde doksanının sosyolojinin uzamdaki konumunun ürünü olduğudur. Bir başka deyişle, monografik bir yöntemle tüketebileceğimiz, sönük, özcü bir sosyolojinin yerine, parlak, ilişkisel bir sosyolojiyi koyuyorum. Sosyolojinin hakikati işte bu ilişkiler uzamında, yani sosyolojinin dışında bulunur. Bu, sosyolojinin içinde anlayacak bir şey olmadığı anlamına gelmez: Sosyolog konumuna gelen insanların buraya nasıl ve hangi özelliklerle geldiklerini kendime pekâlâ sorabilirim. Böylece konumlarla yatkınlıklar arasında bir örtüşme olup olmadığına bakabilirim.

Özünde sosyolojinin gerçeklikte bir konumu vardır ve bir de üzerinde iddiada bulunduğu bir konum söz konusudur. Bu açıdan, sosyal psikolojinin uyguladığı bir yönteme göre, sosyologları ve diğer disiplinleri nitelemesi beklenen bir sıfatlar listesi sunarak tarihçilerle görüşmek ilginç olurdu: Kendini beğenmiş, iddialı, havalı, asil, iyi, alçakgönüllü vb... Bence, büyük olasılıkla sosyologlar kendilerine çoğunlukla "iddialı" ya da "kendini beğenmiş" sıfatının yakıştırıldığını görürlerdi ve bu da meşru olarak, tam da işgal ettikleri konumun yapısından kaynaklanıyor. Kendini beğenmişlik, onların yatkınlıklarında mı yoksa konumlarında mıdır? Bu yanıltıcı bir sorudur. Şunu sormak gerekir: Konumun ne olduğuna bakıldığında, sosyolog olmak için hangi yatkınlıklar gereklidir? Flaubert, kendi konumunu işgal edebilmek için ne olmalıydı derken aynı soruyu soruyorum kendime.[47] Bu, Sartre'ın devasa çalışmasının problematiğinin tam tersi halini temsil ediyor: İşgal edilecek konumu, makamı, nesnel olasılıkların yapısı ve yapılacak şeyler olarak anlamak; onları gerçekleştirecek insanları bekleyen bir nesnel olasılıklar bütünü olarak anlamak söz konusudur. Bu durumda, kendinize sormanız gereken soru şuna dönüşür: "Bu olasılıklar yapısına bakılırsa, o konumda bulunmuş insanlar nasıl olmalıdırlar?" Konumları işgal etmek için az çok kibirli ya da az çok mütevazı, farklı biçimler vardır ve alan tam da kibirlilerle mütevazılar arasındaki mücadelede karşımıza çıkar.

Burada bırakıyorum, zira devam edecek olsam kendimden bahsetmek zorunda kalacağım.[48] Utandığım için değil, kendim için de yapabilirim bu-

47 P. Bourdieu 11 Ocak 1983 tarihli derste bu konuya çok daha geniş yer vermiştir. Bkz. s. 436 vd.

48 P. Bourdieu bu analiz ölçeğini *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris, 2006'da kendi güzergâhına uygulayacaktır.

nu, ama bunu ulu orta anlatmamın hiçbir anlamı yok. Bu da sosyolojik söylemin bir başka sorunu: Daha pozitif olma iddiasındaki söylem, kulağa daima normatif bir söylem gibi gelir, çünkü normalde "iyi" ya da "kötü" demek için konuşuruz sadece. Oysa ben normatif söylemden kaçınmak için çabaladım ve kaçamadığımda da onları normatif sandığımı ima etmek için gülerek ya da gülümseyerek söyledim. Sosyolojinin çetrefilli ve belkisiz olmasının nedeni, insanların kendilerini onu kesinlikle nesneleştiremeyecek kadar oyuna kaptırmış olmalarıdır. Ancak nesneleştirme kesinlikle olağanüstü bir özgürlüktür; aynı şekilde, kullandığım ton da: Dramatize etmeden, araştırma konularının seçimini, insanların yaptıkları çalışmaları ve bu çalışmalar hakkında edindikleri fikirleri, entelektüel yatırımlarını ya da onlara "Şu anda ne yapıyorsunuz?" diye sorulduğunda söylediklerini, kendileri hakkındaki düşüncelerini, entelektüel hırslarını derinden yönlendiren oldukça dramatik bu şeyden, insanları ele geçirme isteği olmaksızın ("sana hâkim olacağım" ya da "sen bana hâkim olacaksın"), yapmacıksız, disiplinlerarası arenada komik duruma düşmeden bahsedebiliriz. Eğer birazcık da olsa kendi sosyoloji pratiğinizin öznesi haline gelme yolu varsa, bu yol bunu bilmekten geçiyor. Ötesine de geçebilir ve söylemediğimi de söyleyebiliriz, zira hâlâ Scholem paradigmasına göre çok sansürledim, gizledim: Her şey, öyle gelişigüzel, her yerde söylenmez.[49] Bu, söyleyebileceğim ya da sansürlediğim şeyin çetrefilli olmasından değil, çok hızlı anlama, yani gerçek manasıyla anlayamama riskiniz olmasından kaynaklanıyor. Bu durumda, umuyorum size söylemediğim her şeyi bu şemadan kendiniz bulup çıkarırsınız: Mesela kendi kendinize neden burada olduğunuzu sorabilirsiniz.

49 Bkz. bu kitapta, 16 Kasım 1982 tarihli ders, s. 307.

# 30 Kasım 1982

Cüretkârlık olarak sosyoloji – Konumlar, yatkınlıklar ve konum alışlar – Sosyologlar zümresi ve akademik üsluplar – Kurulmuş konumlar ve kurulacak konumlar – Zihinsel yapılar ve nesnel yapılar – Alanın dönüşümleri: Üniversite sisteminin durumu – Dışsal zorlamaların kırılması – Mücadele stratejileri – Alanın sınırları – Entelektüel alan

Daha önce söylediğim gibi, önerdiğim analizin ikili bir işlevi vardı: Bir taraftan bilimsel alana uygulanarak, sosyolojinin sosyolojik bilgiye nasıl bir katkı sunabileceğini gösterecek, diğer taraftan alan kavramının sunuşuna giriş olarak hizmet edebilecekti. Öncelikle önerdiğim analiz türünün neyi varsaydığını hızlıca belirtmek istiyorum: Birçoğunuz, farklı zamanlarda bir araya geldiğimizde bana bilimin kendi çevresi, kendi dünyası hakkında neyi varsaydığını ve sosyoloji evreninin sosyolojisi gibi bir şeyin sosyolog için mümkün olup olmadığını sordu. Soyut bir cevap vermemek için, işgal ettiğimiz toplumsal konumu analize tabi tutabileceğimizi göstermeye çalışarak, somut bir şekilde cevap vermeye çalıştım; şimdi de hızlıca bu analizin bana neyi varsayıyor göründüğünü, en azından benim için en önemli görünen kısmını basitçe belirtmek istiyorum.

## Cüretkârlık olarak sosyoloji

Aslında bu tür analizler bence sadece, nasıl denir, biraz cüretkâr olmayı, yani içinde yer aldığımız dünya karşısında, bu dünyaya mensup olanların normalde dışladığı bir tavır takınmayı gerektirdikleri için çetrefillidir. Sosyolojinin, özellikle de seçkin ve kapalı çevrelerin sosyolojisinin genelde çetrefilli olması, bu çevrelerden dışlandığımızda artık ona erişimimizin olmamasından, o çevrede bulunduğumuzda da kendimizi rahat hissetmemizden ve sosyolojisini yapmak istememememizden kaynaklanır. Bu dünyaların sosyolojisi, bu çevrenin genelde dolaylı normlar, görgü, doğru konuşma, doğru davra-

nış, doğru oturup kalkma kuralları niteliğinde olan ve genellikle derinlemesine bedenselleşmiş oldukları için hissetmediğimiz sansürler biçiminde işleyen, dolayısıyla son derece bariz ve kutsal şeylerle bağları koparma fikrinin aklımızın ucundan bile geçmediği örtük normlara karşı belli bir mesafe almakla, buna cüret etmekle mümkün olabilir. Bir parçası olduğumuz dünyanın tüm analizlerinde, Sartre'ın "kurumların durağan şiddeti"[1] dediği şeyi yıkmak ve sorgulamak için bu dünyaya karşı bir tür şiddet gerekir. Bu [durağan] şiddet, şeylerin düzenine kazınmış halde olduğu için kendini unutturur. Genelde ancak anekdot niteliğindeki ve görünürde önemli olmayan noktalarda kendisine meydan okunduğunda ortaya çıkar. Spinoza'nın, vatandaşların devletle ilişkisini ifade ettiği *obsequium** sözcüğünü sıkça tekrarlıyorum. Ona göre bu *obsequium* ilişkisi, vatandaşları, katıldıkları toplumsal düzenle çok derinden ve bilinçsizce bir araya getiren şeydir.[2] Bu temel yüceltme biçimi, örneğin nezaket kurallarında, formlara saygıda ve saygı formlarında kendini gösterir. Toplumsal düzene bu temel bağlılık, kendini tam da en küçük şeylerde gösterir: Bir kişi, her toplumsal dünyanın kendi üyelerinden beklediği şeye karşı geldiğinde, o kişi, aslında kendisine fazladan bir yük getirmeyecek ritüellere saygısızlık etmekle suçlanır. Ama toplumsal düzenin beklediği bu küçücük şeyler, aslında birincil öneme sahiptir: Bunlar, toplumsal dünyaların, karşılığında kişinin aidiyetini tanımayı bahşettiği armağanlardır. Sosyoloji, toplumsal deneyimin tam anlamıyla temel yönlerine dokunarak insanları şaşırtıyorsa, bunun nedeni, sosyolojinin, var olmak için, bazen analiz edilen dünyaya yabancı olanların düşündüklerinden çok daha büyük cüretkârlıklar yapmak zorunda olmasıdır.

Bu analizi biraz daha derinleştireyim: Derslerden birini, eylem halindeki entelektüellerin bir tür sosyolojisini yapmış olan, yüzyıl sonu Viyanası'nın son derece ilginç bir şahsiyeti olan Karl Kraus figürünü anarak bitirmiştim.[3] Mesela tüm hayatı boyunca, metinlerin dörtte üçü kendi kaleminden çıkmış ve içinde yaşadığı gazetecilik ve siyaset çevresine özgü dilin kö-

---

1 Sartre, *Critique de la raison dialectique*'te (Gallimard, Paris, 1960, s. 679) sömürgecilik hakkında şöyle yazıyor: "Eski şiddet, kurumun durağan şiddeti tarafından tekrar emilmiştir."

(*) Kurumsal otoriteyi tanıma ve onun emirlerine uyma temel dürtüsü – ç.n.

2 Spinoza *obsequium*'dan, "yasanın doğru ilan ettiği şeyi ya da genel iradeye uygun olanı yapmak konusunda sabit irade" olarak bahsediyor (*Tractacus politicus*, 2. Bölüm, § 19). Alexandre Matheron *obsequium*'u ve "adaletin erdemi"ni, "Devletin, bizi onun aracılığıyla kendi kullanımına dönük olarak şekillendirdiği ve kendini muhafaza etmesini sağlayan nihai koşullanmanın sonucu" olarak sunuyor. (Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969, s. 349)

3 1981'de, *Actes de la recherche en sciences sociales,* Michael Pollak'ın "Une sociologie en acte des intellectuels. Les combats de Karl Kraus" başlıklı bir makalesini yayımlamıştı (sayı 36-37, s. 87-103). Karl Kraus üzerine, ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, "À propos de Karl Kraus et du journalisme", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 131-132, 2000, s. 119-126.

tü kullanımlarını ele alan bir dergi yayımlamıştı. Kraus, toplumsal dünyayı anlamaya çalışanlara kendini dayatan ve entelektüel alanda kendini gösteren ilk şiddet biçimini aşmak için gerekli özgürlük biçiminin örnek figürü gibi gelmişti bana. Bu nedenle, bir bakıma entelektüel alanın *ötesinde* başlayan yıkıcı tüm suçlama biçimleri, benim nazarımda hep biraz riyakâr, biraz da ucuz ve nafiledir. Yani entelektüeller sosyolojisi –bunu söyleye söyleye dilimde tüy bitti– sosyolojinin başlıkları arasında öyle herhangi bir başlık değildir; her sosyolojinin öncelidir, bilimsel özgürlüğü kurabileceğimiz sosyolojidir: Gerçek bir entelektüel çalışma yapmak için, entelektüel dünyanın gizli, gizemli, yazılı olmayan yasalarından belli bir özgürleşme gerekir. Görgü kurallarının ve sağduyunun savunucuları, neredeyse her zaman, ahlâkın ve toplumsal düzenin tarafındadırlar, çok azı bilimsel düzen tarafındadır. Özgül tahakküme karşı bu mücadele, sözcüklerin büyüsüne, sözcüklerin gündelik manipülatörlerine karşı mücadeleyle başlar: Kraus, hayatını –çok sayıda benzerini bulabileceğimiz– haftalık bir dergiye karşı mücadele etmekle geçirdi: Onun siyasi konum alışlarını (ya da konum almayışlarını) değil de, üstünde biraz güce sahip oldukları tek şey olduğu için entelektüellerin hesap vermek zorunda oldukları dil alanındaki gevşekliğini, kayıtsızlığını eleştirdi. (Kehanetlerde bulunmayı pek sevmem ama fark ettirmeden sizi ikna etmeye çabalamadığımı göstermek için, söylediklerimin içeriğini biraz açık etmek istedim.)

Metodik bir tür anarşizmle, bilimde özgürlük elde etmek için bir şeylere cüret etmek gerekir. Çok defa söyledim, belirlenimleri bulup çıkardığı bahanesiyle sosyoloğa sürekli yöneltilen özgürlük sorusu, normalde sorduğumuz gibi sorulmaz. Özgürlük verili değildir, elde edilmesi ve kurulması gerekir. Bundan dolayı, belirlenimleri öğrenmek için cüretkâr davranmak, bu belirlenimler karşısında gerçek bir özgürlük kazanmanın temel araçlarından biridir. Hal böyle olunca, söylediğim şey, özgürlüğün ayrıcalığı meselesini gündeme getiriyor. (Bu soruları aranızdan bir hayli kişi yazılı ya da sözlü olarak bana sorduğu için soruyorum. Yoksa; kesinlikle kendim cevaplayamayacağım için değil de, genelde bu dili konuşanlardan hazzetmediğim için büyük ihtimalle bu soruları geçiştirirdim: Güçlerini kötüye kullanıyorlar ve ahlâkçı kesiliyorlar, ki her şey bir yana, ahlâk kimseye ait değildir. Bu sorulara, bana sorulduğu için, anlamsız ya da saçma buluyor görünmek istemediğim için cevap veriyorum.)

Açıklama fırsatı yakaladığım ve (onları görünür kılmaya çalışan kişi üzerinde etkili olanlardan başlayarak) belirlenimleri görünür kılmakla ilgili bu işin yarattığı sorunlardan biri, mesnetsiz bir hırs ya da bir ayrıcalık gibi algılanan bu özgürlüğün, her iki durumda da özgürlüğe katılmayanlar için yeterince tatsız olmasıdır. Karşınızda yaptığım haliyle –nezaketi fazla boz-

madan gidebileceğim noktada kestiğim analizde çok daha ileri gidilebilirdi– sosyolojinin içerdiği bu cüret, kesinlikle bir tekel değildir. Sosyoloji öğretilebiliyor, yayımlanabiliyor, öte yandan birçok insan onunla mücadele ediyor ve mümkün olduğunca az yayımlanması için uğraşıyorsa, bunun nedeni, aynı zamanda bir ayrıcalığı yaymayı, bir özgürlüğü genele yaymayı amaç edinmesidir. (Tüm bunlar size şatafatlı ve mistik gelebilir. Ben bile bundan ürküyorum, ama bunu söylemek lazım ve ben de bunu söylemeye mecbur bırakıldığım için söylüyorum.) Sosyoloji, belirlenimlerin bilgisini ve böylece belirlenimlere kıyasla bir özgürlük kazanma olanağı sunduğu için, fazla eğip bükmeden ya da saptırmadan, anlaşılabilir olacak şekilde sosyoloji yazmak ya da herkesin önünde sosyolojiden bahsetmek, bir özgürlük ihtimalini yaymaya ve genelleştirmeye çalışmak demektir. Örneğin geçen hafta "Bu analizi sonuna kadar götürmüyorum, devamını kendiniz getirmeniz için beni yeteri kadar dinlediniz" derken son derece bilinçliydim. Amacım aslında ne tez ne de hipotezler sunmak; ben insanların pratiğe aktarabilecekleri düşünme biçimleri sunmak istiyorum. Buna, söylediklerime karşı olanlar da dahildir. Söylediğim şeyi eleştirme olanağı, sadece söylediklerimin içeriminde değildir, aynı zamanda eleştiriye daveti de kapsar. Her an (yapacak bir şey yok, başladım bir kere, kehanet mantığının sonuna kadar gideceğim ve sonra meselenin özüne geri döneriz), o zamana değin olanaklı, tahayyül edilebilir görünmeyen bir insani olasılığı, diğer insanlardan biraz daha fazla gerçekleştirmeye muktedir bilim ya da edebiyat insanları veya sanatçılar vardır – zira bu özgürlük olanağını her zaman sadece bilim sunmaz.

Size biraz garip gelebilir ama sanat ve edebiyat tarihinde onca örneğini bulabileceğimiz anekdotlardan biri var benim aklımda. Bu anekdotları normalde sunuldukları hagiografik* mantıkta okuruz, oysa farklı biçimlerde de okuyabiliriz. Mesela Michelangelo, çalışmalarında kendisini finanse eden ve destekleyen Papa II. Julius'u ziyaret ettiğinde, kendisine otur denilmeden oturmasın diye, II. Julius'un onu alelacele oturtmaya çalıştığı anlatılır. Bunun tarihî bir edim olduğunu düşünüyorum: Ruhani yapıda dahi olsa, dünyevi bir gücün kendisi üzerinde otorite kurmasının önüne geçmek için, bir sanatçı olarak Michelangelo'nun gösterdiği cüret sadece bireysel bir özgürlük hamlesi değildir: Tüm sanatçılar için elde ettiği bir özgürlüktür; onun aracılığıyla tüm insanların, hükümdarın "Otur" demesini beklemeksizin oturabileceklerini anlayabilecekleri, potansiyel bir özgürlüktür. Oysa ayakta durması gerekirken oturan ve oturması gerekirken ayakta duran bir yığın entelektüel ve sanatçı var. Hagiografi tarafından bireysel erdemler ola-

(*) Azizlerin, ermişlerin, kilise büyüklerinin ya da tarihsel öneme sahip kişilerin hayatlarını, özellikle mucizelere ve doğaüstü niteliklere vurgu yapıp yücelterek aktaran anlatılardır – e.n.

rak övülen bu davranışlar, onları oldukları haliyle övdüğümüz için tekil ve bireyselmiş gibi kalmaya devam ediyorlar [...].

Taşlamalarıyla ünlü Arétin'i, yani soyluların, hükümdarların vb., taşlama yazmaması için kendisine para ödediği şu garip adamcağızı örnek verebiliriz:[4] Yeri geldiğinde onun sessizliği bile, insanları korkutmak için yeterliydi. Entelektüellerle iktidar ilişkisinin olası yapılarından biridir bu. Böyle bir şahsiyetin yaşamış olması ve onun tekil bir şahıs olarak değil de insanlık formlarının bir temsili olarak algılanması çok önemlidir. Hagiografi aldatıcıdır, çünkü bu kişileri, artık erişilebilir olmayan, hiç kimsenin onları taklit edemeyeceği derecede ilkörnek olarak, bir tür aşkınlık içinde tesis ederler. Sosyolojiyse, aksine, son derece demokratik bir bilimdir: Diğer bilimlerden farklı olarak, karşısına çıkan herkesi sorgular, ağzına bir mikrofon dayar; herkesten öğrenilecek bir şey olduğunu öğrenmiş bir bilimdir. Sosyolog, şüphesiz asla sıkılmayan tek entelektüeldir: Etrafını dinler, işitir; her yerde, her koşulda öğrenilecek, anlaşılacak bir şey bulur.

Yaptığı işte demokratik olan bu bilimin, niyeti de demokratiktir. Sosyoloğun çevresine karşı uyanık oluşu eleştirilir; ya çok aptal ya da çok entelektüel olmakla suçlanır. Bana sorulan birçok sorunun ekseni bu yöndeydi, özellikle de filozoflar tarafından sorulanların: "Hangi hakla kendinizi toplumsal dünyanın üstünde, bugüne kadar *bizlere* bahşedilmiş olan mutlak görüş açısında konumlandırıyorsunuz?" Aslında sosyolog asla kendini Sokratesçi tahterevallideki gibi, mutlak bir görüş açısına yerleştirmez;[5] belli bir eğitim karşılığında, herkesin kendini bu görüş açısına koyabileceğini söylemek için bu konuma yerleşir. Geçen haftaki analizimin yönü biraz buydu: Pratikle, kendi toplumsal dünyamızı, kendi toplumsal konumumuzu, kendini beğenmişliğe ve narsisizme kapılmadan analize tabi tutabileceğimizi ve bunun sadece üç-beş kişinin ayrıcalığı olarak nadir görülen bir gözüpeklik olmadığını göstermek istiyordum. Aksine, burada söz konusu olan, bir taraftan belli bir entelektüel eğitim karşılığında, belli bir teknik edinimle, diğer taraftan da aslında en ender rastlanan şeylerden biri olarak kendi konumunuz karşısında belli bir duruş benimseyerek, bu konumun erişilebilir olduğunu göstermek istiyordum – ki her ikisi de önemlidir, birbirlerinden aşağı değillerdir; görünürde son derece yıkıcı bazı otoanalizler, kendini beğenmişliğin en üst formları olabilir.

Örneğin entelektüeller, hiperbolik, hipertrofik, aşırı vb. bir şekilde uygulayarak ve böylelikle de aşırılığı kendilerine yontarak, sosyolojik analize sı-

---

4 Arétin olarak anılan Pietro Aretino (1492-1556), prensleri ve soyluları konu almayan hicivlerin yazarıdır.

5 P. Bourdieu, Aristofanes'in Sokrates'i havada asılı bir sepet içinde temsil ederek, sıradan fanilerin mahkûm edildikleri görüş açısının "üstünde" olma iddiasıyla dalga geçen *Bulutlar* (M.Ö. 423) oyununu düşünüyor olmalı.

ğınmışlardır. Sartre'ın tüm yapıtlarını ele alabilirsiniz: Bu mazoşist otoanaliz türü, aslında kendini beğenmedir; zira kendimizi hep, en aşılmaz analizi kendi kendimize uygulayacak kişi olma konumuna koyarız – "Benden başka hiç kimse beni benden daha iyi analiz edemez." Benim önerdiğim analiz ise, tam tersine, aşılmak için yapılır: Düşündüğüm haliyle, halihazırda kolektif ve ilerleyen bir çalışmanın içinde yer alıyorsa, durmaksızın aşılacağı açıktır. Sadece, böyle olması için, bilinç incelemesi ya da suçluluk soruşturması niteliğinde olmayan bir ilişkide yer alması gerekir – bu tür analizler Sartre'ın temsil ettiği yıllarda çokça uygulandı. Entelektüellerin sosyolojisinin, sosyolojinin en az gelişmiş alanları arasında olmasının nedeni, [bu alanda] tevazu barındıran bir habitusun çok ender görülmesidir. Bizler de diğerleri gibi toplumsal bir nesneyiz; tek fark, kendimizi düşündüğümüzü iddia etmemiz. *Ayrım*'ın dizininde "entelektüel" sözcüğünü ararsanız, söylemek istediğim şeyin daha düzgün ifade edilmiş halini bulabilirsiniz: Entelektüeller, entelektüellerin hakikatine ulaşamazlar, çünkü sıradan düşünüm ve otoanaliz teknikleriyle hakikatlerini kavrayabileceklerine inanırlar; entelektüelleri belirleyen şey tam da bu özgürlük yanılsamasıdır.

Konuya giriş kısmını bitirdik. Herhalde kimseyi şaşırtmamıştır: Konuşmamın tonunda, biçiminde vb. bu denli örtük olan, aslında hepinizin duymuş olduğu şeyi dillendirmekten ibaretti bu giriş. Bir şeyleri üstü örtük olarak, pratik olarak söylemişseniz, bir de bunları açıkça söylemek iyidir, çünkü yine de her şeyi değiştirebilir.

## Konumlar, yatkınlıklar ve konum alışlar

Yöntemin örtük koşulları üzerine bu açıklamalardan sonra, geçen sefer yapmış olduğum girişten, alan kavramıyla ilgili olarak ne tür bilgiler çıktığına bakalım. Daha sonra zaten yapmaya çalışacağım için, alan kavramının sistematik bir tanıtımına girişmeyeceğim; yapmış olduğum analizde kullanılan varsayımların pratiğe uygulanmasını anlatacağım. İlk önerme: Konumlar (örneğin bir disiplin tarafından işgal edilen konum), yatkınlıklar (faillerin bu konuma dışarıdan getirdikleri habituslar, kalıcı, uzun soluklu olma biçimleri) ve aleni konum alışlar (gerek pratikler, gerekse söylem ve temsiller biçimi altında) arasında kaba bir bağlantı vardır. Örneğin bir yandan coğrafyacının mevkisi ile bu mevkiye dışarıdan getirilen yatkınlıklar, belli bir toplumsal köken arasında bir mütekabiliyet olduğunu öne sürebilir ve bunu belli ölçüde bulgulayabiliriz. Coğrafya tarih için ne ise, coğrafyacıların da tarihçiler için aynı şey olduğunu söyleyebiliriz: Coğrafyacılar daha az Latince görür, daha az sayıdadır, daha taşralı, daha alçakgönüllüdür vb. – "daha mütevazı bir kökenden" dediğimizdeki gibi "alçakgönüllü". Bu şekilde, bir

uzamda nesnel olarak yaşanan konumlarla, yani bir uzamda diğer konumlarla ilişkileri bakımında "+/–", "üstünde/altında", "sağında/solunda", "yanında/arasında/sınırında" vb. olarak belirlenmiş konumlarla, toplumsal faillerin bu uzama dışarıdan getirdikleri yatkınlıklar arasında bir mütekabiliyet olacaktır.

Bu durumda karşımıza çıkan soru, bu mütekabiliyetin hangi etkili dolayımlar yoluyla gerçekleştiğidir. Geçen sefer kadınların durumundan bahsederken, bu mütekabiliyetin, bir tarafta erkeklerin ve kadınların toplumsal dünyayı ve kadınlar ile erkekler arasındaki bölünmeyi düşünmelerini sağlayan bedenselleşmiş yatkınlık ve yapılar ile diğer tarafta, nesnel yapılar arasındaki uyumda aranması gerektiğini söylemiştim. *Kabaca* –çünkü her zaman doğru değil– toplumsal failler, kaderlerini seçerler, kaderlerindeki konumları severler. Bu biçimde söylendiğinde, son derece indirgeyici ve kulağa neredeyse itici gelebilir; bu nedenle çok daha hassas bir şekilde ifade edeceğim: Toplumsal failler, bulundukları konumları kabul etmeye, hatta hepimizin sandığından, kendilerinin düşündüklerinden ya da dile getirdiklerinden çok daha yatkındırlar. Bir tür *amor fati*,[6] örneğin mesleklerin seçimini yönlendiren toplumsal yazgı sevdası vardır; insanlar onun için yaratıldıkları şeyi yapmak istediklerini ya da yaratıldıkları şeyden başkasını yapamayacaklarını ya da her halükârda, yapmaya mahkûm oldukları şeyi yapmakta yetenekli olduklarını söylerler. Bu *amor fati*'nin en tipik örneği, evlilik ilişkileri konusunda baskının en yoğun olduğu toplumlarda bile, toplumsal faillerin kendilerini kısıtlayan şeyden dolayı toplumsal yazgıları olan şeye sandığımızdan çok daha fazla uyum sağlaması olgusu, tam da aşk ve cinsiyetlerarası ilişki durumunda gözlemlenir. Bu demek değildir ki her şey güllük gülistanlıktır ve bu olası dünyaların en iyisidir. Özünde toplumsal yazgılarını sandığımızdan çok daha fazla severler. Daha sonra bu konuya döneceğim için şimdi daha fazla uzatmıyorum.

Yani konumlar ile yatkınlıklar arasında ve konumlar ile yatkınlıklar aracılığıyla konum alışlar arasında bir mütekabiliyet vardır. Örneğin filozoftan tutun da coğrafyacıya kadar, matematikçiden tutun da jeoloğa kadar, toplumsal failler geçen sefer betimlediğim uzamda yer alabilirler ve farklı konumları işgal edenler, konum alacaklardır: Dilekçe imzalayacaklar, siyasi parti seçecekler, '68 Mayısı gibi kriz dönemlerinde konum alacaklar, eleştiri yazısı, kitaplar yazacak, gazeteler vb. çıkaracaklardır; kanaat de belirteceklerdir, kamuoyu yoklamalarına katılacaklar, şu kitap yerine bu kitabı alacaklar, kanaatlerini şu gazetedense bu gazeteye abone olarak göstereceklerdir. Yatkınlıklar dolayımıyla, tüm bu konumlanışlar, rastlantısal ilişki hipotezi öne sürmemiz halinde bekleyeceğimizden çok daha büyük bir doğruluk-

6 P. Bourdieu bu kavrama 11 Ocak 1983 tarihli derste tekrar dönüyor. Bkz. s. 431 vd.

la konumlara denk düşerler. Bu uzamdaki faillerin konumlarını ve normalde bu konumlara bağlı yatkınlıkları bildiğimizde, onların konumlanışlarıyla ilgili olarak daha fazla öngörüye sahip oluruz.

## Sosyologlar zümresi ve akademik üsluplar

İki örnek almıştım. İlki, doğrusu bir yatkınlıktan ziyade bir konumlanış olan sosyologların kendini beğenmişliği, yani konum almanın bir matrisiydi. Canguilhem'in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*'deki [Yaşam Bilimleri Tarihinde İdeoloji ve Rasyonellik] (Vrin, 1977, s. 33-45) bir analizini alayım: Sosyoloji biyolojiden daha çok, biyoloji fizikten daha çok ve fizik matematikten daha çok kendini beğenmişliğe itilmiştir ve bu kendini beğenmişlik, bilimselleştirilmiş ideolojilerle, yani konumu eleştirmeden, toplumsal meseleleri, hukuki-pratik öneme sahip sorunları çözme iddiasıyla kendini gösterir – benim Montesquieu etkisi dediğim şey...[7] Canguilhem şöyle devam eder: Sosyal bilimlerin bu kendini beğenmişliği, "bu konuda, henüz sadece varsayımsal ve kasıntı bilimciler olan insanlar tarafından yapılan, bilimsel olma iddiasındaki konuşmalara"[8] sevk eder. Hatırlayacak olursanız, sosyolojinin bu iki modlu, dağınık, parçalanmış konumundan bahsetmiştim. Sosyolojinin gerçek konumu aşağıdadır ve özlem duyduğu konum ise yukarıdadır, ki buna Lenski'den ilhamla büyük bir "dekristalizasyon"[9] diyebiliriz. Meslekleri itibariyle çok ünlü ve çok zengin olup, okuma-yazma bilmeyen bazı kadın sinema oyuncuları ya da çok zengin ancak siyahi tenis oyuncusu gibi, çok farklı özelliklere sahip bireylerle ilgili olarak dekristalizasyondan bahseder. Bu özellikler aynı kişiye bağlanır, ancak en azından biri diğerleriyle çok daha zayıf bir korelasyona sahiptir; oysa çoğunlukla özellikler birbirleriyle bağlantılıdır (prestij arttığında gelir yükselir, toplumsal sınıf da).

Sosyolog zümresi bu türden bir dekristalize statüyle tanımlanabilir. Sosyoloğun zorlu konumu, birbirinden tamamen farklı insanların, toplumsal olarak ve eğitim açısından oldukça kalburüstü insanların veya eğitim açısından alt kademede olup toplumsal olarak seçkin insanların bu zümre içinde bir arada bulunmasıyla açıklanabilir. Geçen sefer sosyoloğun "ne o ... ne o" olduğunu söylemiştim ama "ve... ve..." olma iddiası da vardır (hem bilimsel hem teorik olduğunu iddia eder). Sosyolojinin bu ikili konumu, mevkinin tanımında, zümrenin özelliklerinin tanımında ve ayrıca sosyologların altalanlarındaki konumlarına göre farklı derecelerde, üsluplarda, farklı sosyo-

---

7 Bkz. bu kitapta, s. 319 vd..

8 Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, s. 44.

9 Gerhard Lenski, "Status crystallisation: a non-vertical dimension of social status", *American Sociological Review*, sayı 19, 1954, s. 405-413.

log olma biçimlerinde, bizzat üretimlerde de karşımıza çıkar. Aslında analizi devam ettirmek gerekir – ben bilerek bu noktada kesmiştim: Disiplinler uzamında sosyolojinin konumu üzerine yaptığım bu analiz zaten bizzat kısmi bir analizdi ve sosyologlar uzamında her bir sosyoloğun konumunun analiziyle sürdürülmelidir.

Konumlarla konumlanışlar arasındaki mütekabiliyeti örneklendirmek için aldığım ikinci örnek, üsluptu. Bu da yine uzun bir analiz konusudur. Lepenies'in henüz yayımlanmamış bir makalesinden bahsetmiştim – bir ön baskı taslağı geçti benim elime.[10] Lepenies'in analizlerinden ilham alarak, daha ziyade bilimsel, yani biçimin yazınsal niteliğine kayıtsız bir üslup (bu, biçime kayıtsız kalıyor anlamına gelmiyor) ile aksine biçime özen gösteren bir yazınsal üslup arasındaki tercihin, farklı bilimlerde 18. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığını göstermeye çalışmıştım. Bu mantıkla, farklı disiplinler arasındaki işbölümünün yapısı üzerine yaptığım analiz taslağına tekrar dönmek ilginç olacak. Aslında farklı bilimsel disiplinler arasındaki kopukluk, işbölümü hipotezini doğrulamak için, üsluba gösterilen özenin nesnel göstergeleri alınabilir: Öncelikle eğer başka bir şeyi ölçüyorlarsa tamamen bağımsız olmaması gereken dil kullanım göstergeleri (Fransızca ya da başka bir dil), ardından dilin varyasyonunu kontrol ettikten sonra dile gösterilen özeni ölçen göstergeler alınabilir. Analizi son noktasına dek götürmeksizin, tüm yazınsal ve bilimsel disiplinlerin *agregasyon* ilişkilerinin sistematik bir dökümünü çıkarmıştım.[11] Geçen hafta aklıma gelmemişti bu, ama hatırladığım kadarıyla benim analizimle birebir örtüşüyordu: Bilimsel disiplinlerde, salt yazınsal kaygılar (biçimsel kaygılar anlamına gelmiyor) disiplinlerin hiyerarşisinde aşağı indikçe artıyordu, jeoloji tarafına kaydıkça üsluba ayrılan pay gittikçe büyüyordu; yazınsal disiplinlerde biçimsel forma gösterilen dikkat, klasik edebiyatta elbette en üst düzeydeydi, ancak disiplinlerin hiyerarşisinde aşağı indikçe düzenli olarak azalıyordu. İnsan bilimleri için *agregasyon* jürileri yoktu, ama yargı üretme konumunda olan insanlara sorduğunuzda, bu bilimlerin bir özelliği ortaya çıkıyordu: Biçimsel olana, biçim meselelerine karşı daha büyük bir kayıtsızlık görülüyordu. Farklı disiplinlerin dergilerini ve yazıların kabulü/reddi konusundaki

10 P. Bourdieu belki burada daha önce gönderme yaptığı bir makaleyi (bkz. bu kitapta, s. 331, not 28) kendi girişimiyle çevrilen ve birkaç ay sonra yayımlanacak bir başkasıyla karıştırıyor: Wolf Lepenies, "Contribution à une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 47-48, 1983, s. 37-44. Ancak 1985'te yayımlanacak olan, onun üslup üzerine düşünümün devam ettirilmesine işaret eden *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie* (Éditions de la MSH, Paris, 1990) kitabının Almanca ilk baskısının bir başlığına gönderme yapmış olması da muhtemeldir.

11 P. Bourdieu ve M. de Saint Martin, "L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français"; ayrıca bkz. bu analizin uzantısı olan "Les formes scolaires de classification", *La Noblesse d'État*, s. 17-98.

normlarını karşılaştırarak analize devam edebilirdik. Bugün hâlâ bu karşıtlığın, farklı disiplinlerin diyakritik dağılımının ilkesi olabileceğini düşünüyorum. Mesela bu ilişkide tarihçileri ve sosyologları karşılaştırmak bir dizi sistematik farklılığı ortaya koyacaktır – sosyologların kavramsallaştırma iddiası, yazıyı ilgilendirebilecek her şey karşısında bazen belirgin bir kayıtsızlıkla bağlantılıdır. Bazen, doğa bilimlerini taklit etme etkisiyle, genellikle bilimselliğin dış göstergesi yerine geçme eğilimi gösteren "iyi yazma"nın belirgin bir tür reddi söz konusudur: Olumsuz tavırları edinme hep en kolay iken, belirgin bir şekilde kötü yazmak, bilim kisvesine bürünmenin en ekonomik yollarından biridir. Uzatmayayım; felsefeyi, tarihi ve sosyolojiyi karşılaştırabilir ve üç disiplinin ürettiği üslupsal zorluğun ya da muğlaklığın türünü ölçebiliriz.

Kavram kullanımı karşısında metafor kullanımının bugün tarihçileri ve sosyologları ayırt etmek için ilginç bir nokta olduğunu düşünüyorum. Tarihçilerin, bir şekilde hem kavramları savuşturmak, hem de gıyaben şirin görünmek için yoğun bir şekilde metafora başvurmaları, sosyologlarda metafor bulunmayışıyla tezatlık arz eder. Bu, yatkınlıklar olgusuna bağlıdır: Tarihçiler genellikle Latince görmüşlerdir, klasik derslerden, *büyük okullardan* vb. geçmişlerdir. Ancak metafora başvurma, bir yandan eğitim çıktısıysa, aynı zamanda da bir konum çıktısıdır. Tarih, teorileştirme derecesi düşük bir disiplindir: Tarihçilerin tek yerli teorisi, özünde negatif bir teori olan Braudel'in "uzun erim"[12] teorisidir. Bugünkü durumda, tarih komşu disiplinler tarafından sömürgeleştirilmiştir. *Catch-all* bir disiplindir, her şeyi toplayan bir disiplin; biraz etnolojiden, biraz iktisattan ve hatta ekonometriden ödünç alan bir disiplindir. Teorik olarak tahakküm altındaki bu disiplin, özgüllüğünü yazıyla ifade eder ve bu metaforik yazı, aynı zamanda bir ayrımdır ve insan bilimlerine ait olma ve kavramsallaştırma sorununu savuşturmanın göstergesidir. (Bunu bu şekilde ifade ettiğim için üzgünüm: Eğer aranızda tarihçiler, sosyologlar varsa herkesi gücendiriyor ve değer yargılarından bahsediyor gibi görünüyor olmalıyım; oysa bundan kaçınmaya çalışıyorum.)

Üslup analizini derinleştirmek ve ifade üsluplarının konuma nasıl bağlı olduğunu göstermek için, sosyolojinin işgal ettiği konumu iktisadınkiyle karşılaştırmak ve sosyolojinin aralarında gidip geldiği ve bazen birlikte yaşamasını sağladığı üslupları karşılaştırmak gerekebilir. Mesela Amerikalı bir sosyoloğun yaptığı gibi, ana temsilcisi iktisat olan modelleme ile etnolojinin ince, neredeyse romanesk tanımının karşıtlığı ilişkisinde, insan bilimlerini kıyaslayabiliriz. Tabii ki, disiplinlerin her biri bizzat kendisi bir alan olduğun-

12 Fernand Braudel'in "tarihin [üç] zamanı" kavramsallaştırması (uzun, orta ve olaysal tarih) özellikle *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969 kitabında açıklanmaktadır.

dan, her bir disiplinin içinde, insanlar bu kutuplara göre dağılacaklardır: Elimizde sadece ve aptalca çizgisel yapılar olmayacak, uç yer değiştirmelerle vb. daha karmaşık yapılar olacaktır.

Sadece bu iki örneği vermek istiyordum, çünkü bunlar konumlar ile konumlanışlar arasındaki mütekabiliyet olgusunu anlamanın bir yoludur.

## Kurulmuş konumlar ve kurulacak konumlar

Size sunmuş olduğum analizlerden çıkan ikinci özellik şudur: Bir alanda, yapılanmış ve hiyerarşileştirilmiş bir toplumsal uzamda, konumlar faillerden bağımsız olarak vardır; bu da bir alan içinde hemen farklı konum durumları ayırt etmeye sevk eder: Sabit, zaten kurulmuş, yapılanmış, hatta bazen kodlanmış ve hukuki olarak güvence altına alınmış konumlar ile henüz kurulmamış konumlar vardır; *kabaca*, kurulmuş konumlar ile kurulacak konumları karşı karşıya getirebiliriz.

Burada birbirinden ayırmam gereken iki şey söylüyorum: İlk olarak konumlar faillerden bağımsız olarak vardır. Örneğin, coğrafyacının konumunda kendini coğrafyacıya dayatan şeyler vardır. Olur da bir coğrafyacının konumuna sosyolojik olarak aslında filozof "olması" gereken biri gelirse, konumun getirdiği zorunluluklar ona yoğun baskı uygulayacaktır. Konumun gereklilikleriyle yaptırımların gereklilikleri arasında bir tür mücadele olacaktır ve hangisinin galip geleceğini önceden kestiremezsiniz. Ben-David ve Collins'in makalesinden hareketle bu mücadelelere bir örnek vermiştim:[13] İnsanlar bazen alttaki, tahakküm altındaki konumlara dışarıdan getirdikleri yatkınlıklara uygun hale getirebilmek için, konumu değiştirebilecek çok büyük miktarda sermaye taşırlar.

İkinci husus: Konum ne kadar az kodlanmış, ne kadar az nesneleştirilmiş, yapısal ve hukuki olarak ne kadar az güvence altına alınmışsa, yatkınlıklara bağlı olarak konumların bu yeniden yapılandırılması işinin başarıya ulaşma şansı o kadar büyüktür. Örneğin konumları, onları işgal eden failler aracılığıyla tanımlayarak normalde toplumsal sınıflar olarak tarif edilen toplumsal konumlar alanında, toplumsal yapının zayıf noktaları, henüz belirsiz, iyi belirlenmemiş yerler, yeni meslekler dediğimiz, gelişmekte olan kesimler dediğimiz yerler vardır.[14] Yakın geçmişte ortaya çıkan sosyal çalışmacı konumu, görevlerin henüz iyi tanımlanmadığı bir kesimi temsil eder: Bu görevlere götüren unvanlar da iyi tanımlanmamıştır ve bu nedenle aynı görevde bulunanlar arasında büyük farklılıklar vardır. Görevin esnekliği ve o görevi işgal edenlerin farklılığı, görece öngörülemez bir değişim ve yenilik olanakla-

13 Bkz. bu kitapta, s. 220, not 24.

14 "Yeni meslekler" üzerine bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 409-431.

rının bulunduğu, belirsiz mücadele alanları yaratır. Her toplumsal uzamda, her alanda bu tür çelişkiler mevcuttur.

Yazınsal disiplinler alanında, örneğin sosyal bilimlere tekabül eden konumlar bizzat eski konumlara kıyasla çok daha açık, çok daha az kodlanmış, çok daha az kristalizedir. Aynı şekilde, konumlar ile yatkınlıklar arasındaki –pratikte kendini doğrulayan– mütekabiliyet postulatına göre, bu açık konumlarda, birbirinden farklı yatkınlıklara ya da bu konumların açıklığından istifade etmeye müsait ve meyilli yatkınlıklara sahip failler bulma ihtimali çok yüksek olacaktır. *Le Monde* gibi bir gazete ile *Libération* gibi bir gazetenin okur kitlesini karşılaştıracak olursanız ya da öğretmenlik ve eğitmenlik[15] mesleklerini karşılaştıracak olursanız, benim incelememin uygulanabileceği çok net vakalarla karşılaşırsınız. Aynı şekilde, yine sanat dünyasında, henüz oluşmaya başlama evresinde olan roman karşısında 19. yüzyıl tiyatrosu gibi yerleşik, iyi kodlanmış bir yazınsal tür alırsanız, elinizde benzer türde bir karşıtlık olacaktır.

Tekrarlıyorum: İlk olarak, konumlar yatkınlıklardan bağımsız olarak vardır; ikinci olarak, konumlar, sadece uzamdaki konumları, topolojik özellikleri (yukarıda, aşağıda, arada, vb.) itibariyle değil, aynı zamanda kapalılık ve katılık derecelerine göre de birbirlerinden farklılaşırlar. Bu, çok sayıda olguyu anlamak için önemli bir özelliktir. Örneğin önermeye çalıştığım küçük modelde, disiplinler görece esneklik ilişkisi altında karşı karşıya gelirler: Sosyoloji coğrafyadan çok daha esnektir.

Ortak bilinçte bunun seçim stratejileri meselesiyle ilgili olduğu söylenir. Mesela, az önce sorduğum gibi, yatkınlıklar ile konumların hangi dolayımlarla birbirleriyle örtüştükleri sorusuna tekrar dönerek, önceden kurulmuş, mucizevi, Leibnizci bir tür uyum olup olmadığı sorulur. Söylemeye çalıştığım şeyin böyle olduğunu söylüyorlar genellikle, ama benim söylemek istediğim şey bu değil... Ortak bilinçte öngörülebilir kariyerler ve garanti konumlar olduğu (girdiğimizde nasıl çıkacağımızı biliriz vb.) ve tam karşısında da riskli konumlar, olası yüksek riske sahip ve yüksek getirisi olan konumlar olduğu söylenir. Burada söz edilen, sanat eğitimi ile ilgili mesleklere götüren basamaklar ile sanatçılık mesleğine götüren basamaklar arasındaki, ya da gazeteci veya ortaokul öğretmeni olmak için geçilecek basamaklar arasındaki alternatiftir. Her dönemde çatallanmalar olması mümkündür. Ortak bilinçte bu alternatifler, tercih gibi algılanır ve genellikle az çok risk mantığıyla ve böylelikle az çok güvenli, az çok büyük, kazanılmış kâr mantığıyla düşünülürler. Bu gündelik yaşam içgüdüsünün, nesnel bir olguya denk geldiğini düşünüyorum ve tüm söylediklerimi ilk derslerde bulabilirsiniz: Her toplumsal fail, az çok kendisine uygun bir pratik muadile sahiptir. Çok defa dile

15 Bkz. Francine Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Minuit, Paris, 1983.

getirdiğim pratik bilgiyi, asla zehirli ot yemeyen bir otobur bilimi yapmamak gerekir: Toplumsal duyu sık sık yanılır, ancak [bu risk], çok eşitsiz bir şekilde dağılmıştır. Birçok defa yinelediğim gibi, bir eğitim (ya da sanat) unvanına yatırım yapma duyusu, miras alınan sermayeye göre ciddi ölçüde değişir.

Yani toplumsal uzamın bir tür pratik bilgisi, farklı konumlarla ilişkili katılıkların öngörülmesine izin verir. Örneğin insanların, sermayeden ne kadar mahrumlarsa, potansiyel olarak yüksek getirili riskli yatırımlar karşısında bir o kadar güvenli ancak düşük getirili yatırımları seçme eğilimi gösterdikleri, istatistiki olarak doğrulanmaktadır: Sanatçı olmaktan ziyade resim öğretmenliği yapmayı tercih edeceklerdir ve bir eğitim güzergâhında bir dizi çatallaşma olduğu için, "köylü oğlu=coğrafyacı" türünde bağıntılarla karşılaşırız. O halde bu mütekabiliyetin gerçekleştiği dolayımlardan biri budur.

Demem o ki, toplumsal bir uzamda, bir alanda, konumları işgal eden insanların yatkınlıklarından bağımsız konumlar vardır ve bu konumlar eşitsiz yapılanmış ve katılaşmıştır: Sundukları nesnel potansiyeller, nesnel olarak kayıtlı gelecekler, eşitsiz biçimde kapalı, önceden belirtilmiştir; üstelik sadece faillerin öngörüye dair deneyimleri için değil, aynı zamanda nesnel gerçeklikte de böyledir. Bu konumlar, konumun tanımının dayatılması için mücadele yerleri olacaklardır. Bunlar sığınma yerleridir. Sosyoloji mesela, bir yandan sığınak bir disiplindir. Farklı insanları bir araya getirir ve disiplinin geleceğinin tayin edilmesi için verilen mücadelenin konusu ve yeridir, ki şu ya da bu kutbun başarısı bu geleceğe damgasını vuracaktır. Henüz çok iyi tanımlanmamış yeni bir konum, bizzat erişilebilirliğinden, açıklığından dolayı, özellikle dağınık yatkınlıkları olan insanları çekecek ve bu dağınıklığa, özellikle yoğun bir mücadele tekabül edecektir.

Tüm disiplinler, disiplinin hâkim tanımının mücadele yerleridir. Aynı şekilde –daha sonra bu özellikleri ayrıntılı olarak ele alacağım– geneli içinde bilim alanı, bilimin hâkim bir tanımının dayatılması için verilen mücadelenin yeridir ve disiplinlerden her biri, hâkim bilim tanımının dayatılması için verilen mücadelenin yeri olacaktır. Herkes kendi sermayesi için en elverişli disiplin tanımını dayatmanın, kendi yaptığı şeyin bilim olduğunu söylemenin derdine düşecektir. Bu söylediklerim indirgemeci gibi görünüyor, ama tümüyle doğrulanabilir: İstatistiki fizikle uğraşanlar, istatistiki fiziğin araştırma işinin en üst düzeyi olduğunu söyleyeceklerdir. Bu çok normal; toplumsal göreneklerin ve bireysel ahlâkın bir parçasıdır bu: Bilim yapmak için ona inanmak gerekir ve yaptığınız şeyin bilimin geleceği olduğuna inanmanız gerekir. Kendi bilim tanımını dayatmak için verilen bu mücadele, aynı zamanda bilimsel yatırımlarından en azami faydayı elde etmek için de bir mücadeledir. Eğer ona istinaden icraatta bulunduğum bilimin tanımı kendini dayatıyorsa, bu durumda ben azami fayda sağlarım. Eğer tam tersine, baş-

ka bir bilim tanımı kendini dayatıyorsa, benim itibarımı iade edebilecek yeni bir bilimsel devrim olmadığı sürece, tüm yatırımlarım yapısal olarak niteliksizleşecek, saf dışı kalacak, hor görülecektir. Bu son husus, aranızda felsefe, sanat ya da bilim tarihi yapanlar için önemlidir: Bir insanın ölümünden sonra yaşanan mücadelelerde, şimdiki zamanın mücadelelerinin ihtiyaçları uyarınca, kişi, geçmişteki bir mağlubun itibarını iade etme yoluna gidebilir. Bu durumda, bir bakmışsınız elinizdeki hisseler bir anda prim yapmaya başlar. Mesela "Yeni Eleştiri"nin ateşli bir savunucusu, Taine'in her şeyi bulduğunu söylese, Taine ya da pozitivizmi ezip geçen falanca bir kişi, Lemaître karşısında bir anda yükselişe geçebilir.[16] Yani bir alt-alanda, her bir sermaye sahibi kategorisi için en elverişli gelecek tanımını dayatmak için bir mücadele yaşanacaktır. Bu mücadelenin sonucu disiplinin geleceğini de belirleyecektir. Otuz yıl içinde sosyoloji kesinlikle artık bugün olduğu şey olmayacaktır muhtemelen. Sosyal çalışmacılar için de aynı şey geçerli olacaktır: Hâkim bir tanım kendini dayatacak, kodlanacak ve insanlar da bu, açıkça hâkim ve kodlanmış, eğitim programlarına ya da seçim ve yeniden üretim normlarına kazınmış tanıma dayanarak seçileceklerdir. Böylece, örneğin bugün hâlâ açık disiplinlerde karşımıza çıkan ikili modal tipte yapılar ortadan kalkacaktır. İşte size yeri gelmişken bir ipucu: Bir konumu betimlemek için onu işgal eden insanların özelliklerine bakabiliriz. Başından beri söylediğim gibi, bu mantık içinde çalışırken kaçınamayacağımız bir döngü söz konusudur: Eğer konumu, onu işgal eden insanlardan bağımsız bir şekilde tanıyabilirsek, konum üzerine en iyi bilgileri, bu konumu işgal edenlerin istatistiki analizinden öğreniriz ve örneğin bu dağınıklık özelliği, konumu anlamak için ilginçtir. Bu, konumlara dair analizin, sonrasında, yatkınlıkların analizinden hareketle bulduğumuz özelliklerle ilgili doğrulamalar üretmemesi anlamına gelmez. Mesela bir mesleğin kodlandığı dereceyi, bir deontoloji kodunun varlığından anlayabiliriz: Bu, bir Amerikan geleneğinin, Chicago Okulu'nun "profesyonelleşme göstergeleri"[17] dediği şeydir. Yüksek derecede (ortak bir kodla, ortak seçim normlarıyla, ortak diplomalarla vb.) profesyonelleşmiş bir meslek, sadece failler cephesinde değil hukuk, meslek vb.

---

16 Burada belki Racine tiyatrosu uzmanı akademisyen Raymond Picard ile Roland Barthes'ı karşı karşıya getiren, Barthes'ın 1960'lı yıllarda ortaya çıkan "Yeni Eleştiri"nin başyapıtı olarak kabul edilen, Picard'ın *Nouvelle critique ou nouvelle imposture?*'de (Pauvert, Paris, 1965) yerden yere vurduğu *Sur Racine*'i (Seuil, Paris, 1963) yayınlamasına gönderme olabilir. Jules Lemaître, vakti zamanında, Hippolyte Taine'in *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (1865) adlı eserde geliştirdiği "tarihsel eleştiriyi", "Racine'in trajedilerinde sadece Versaille'ın röprodüksiyonunu görme saçmalığı" (Jules Lemaître, *Jean Racine*, Calmann-Lévy, Paris, 1908, s. 227) diyerek eleştirmişti ve sırası geldiğinde Lemaître'in "yazınsal eleştiri"si de Gustave Lanson'ın "pozitivizmi" tarafından bertaraf edilecekti.

17 Bkz. örneğin Harold L. Wilensky, "The professionalization of everyone ?", *American Journal of Sociology*, cilt 70, sayı 2, 1964, s. 137-158.

cephesinde de niteliklere sahip olacaktır. İşte, söylemiş olduğum şeyden çıkan ikinci bir özellikler kümesi... Konumların bireylerden bağımsız olarak var olması üzerinde durmuştum ve ikinci bir özellik vermiştim: Bu konumlar, eşitsiz bir şekilde nesneleşmiş, kodlanmıştır...

## Zihinsel yapılar ve nesnel yapılar

Üçüncü özellik şudur: Toplumsal faillerin, içinde bulundukları uzamı düşünmek için kullandıkları sınıflama sistemleri, bu uzamın yapısıyla bir ilişki içindedir ve bu uzamın yapısıyla homolog gibi görünür; öyle ki bir bakıma bu uzamın yapısının içselleştirilmesinin bir sonucu olduğu hipotezini öne sürebilirsiniz. Çok iyi bir örnek: Bir noktaya kadar alan gibi işleyen spor pratikleri uzamını inceleyecek olursanız, belli bir sporu yapanların her birinin, diğer spor pratikleri hakkında kurdukları söylem, yani dövüş sporları uzamında olup güreş yapan insanların aikido, judo vb. yapan kişiler hakkında söyledikleri, ya da daha geniş bir kitleye bakılırsa, bu kesimin ragbi oynayan, futbol oynayan insanlar hakkında söyledikleri, ilginç bir araştırma konusu olabilir. Ragbi oyuncuları, birçok yananlamla yüklü sözcüklerle, futbolcuların çolak olduğunu, ellerini kullanmadıklarını söylerler; başkaları ise, üstü kapalı toplumsal, cinsel vb. yananlamlarıyla "el oyunu, bel oyunu" der. Faillerin kendiliğinden bir şekilde, söz konusu pratikler üzerine yaptıkları konuşmalar ve bu pratikleri düşünmek için kullandıkları taksonomiler, bu söylemin ya da sınıflama sistemlerinin uygulandığı uzamın bizzat yapısıyla ilgilidir.

Sanırım söylem düzeyi ile analiz düzeyini birbirinden açıkça ayırt etmek için, bir bağlantı olduğunu görmek son derece önemlidir. Mesela söylediğim şeyin, bertaraf edilmesini olmasa da, en azından öngörülmesini sağladığı bir hata var. Profesörler topluluğu üzerine çalıştığım dönemde, sosyologların farklı yükseköğrenim hocaları kategorilerini ayırt etmek için sınıflandırmalar önerdikleri on kadar analiz toplamıştım.[18] Son derece ilginç olan şey, tüm bu taksonomilerin, oldukları halleriyle kullanılabilecek ya da tam tersine –ki bu daha beter– bilimsel görünen bir dilde yeniden adlandırılabilecek ve mesela çok sık uçağa binen küresel sosyolog ile çok gezmeyen ve yabancı dil bilmeyen tikel sosyolog arasında bir karşıtlık haline gelebilecek –sürekli uçakta olan, uluslararası araştırmacı olarak– *jet sosyolog* gibi yerli kategoriler kullanıyor olmalarıydı. Kullanılan taksonomiler, sıklıkla yerli, adı değiştirilip yeniden adlandırılmış taksonomilerle, analizle üretilmiş bilimsel kategorilerin bir karışımıydı. Bana çok ciddi gelen bu hata, sadece bu ayrımı yapmamamız ve yapılarla temsiller ya da onlar aracılığıyla toplum-

18 Bkz. A. W. Gouldner, "Cosmopolitan and locals" ve P. Bourdieu, *Homo academicus*, s. 23-24.

sal dünyayı kendimize temsil ettiğimiz kategoriler arasındaki örtüşmeyi sorgulamamamız nedeniyle olası hale geliyor. Uzamların çoğunda, hakaretler, takma adlar, toplumsal faillerin diğerlerini bir sınıfa tıkıştırmak için kullandıkları tüm polemik sınıflandırmalar son derece ilginçtir. Hep söylüyorum, ama bu önemli: Kategori sözcüğü "herkesin önünde itham etmek"[19] anlamına gelen *katégoreisthai*'den gelir. Sanat tarihinde hep karşımıza çıkar: Ekollerin isimlerinin büyük çoğunluğu, rakip ekol ya da eleştirmenlerce üretilen ve sonrasında bu sınıflandırmaların nesneleri tarafından kimi meydan okuma modunda, kimi kaderci bir modda yeniden kullanılan hakaretlerdir. Gündelik toplumsal dünyada insanların işi gücü birbirlerini sınıflandırmaktır ve her araştırmacıdan beklenen çaba, bu kategoremleri olabildiğince yansız bir şekilde toplamak, sürekli kim tarafından üretildiklerini, kim tarafından kullanıldıklarını, geçerli oldukları alanın hangisi olduğunu bilmeye çalışarak, oldukları haliyle kaydetmektir. İçinde yapı hakkında bilgiyi bulmak için bu kategoremlerin kökenini aramak, zahmete değer bir iştir. Aslında göründükleri kadar da havada değillerdir ve sosyologların sıklıkla bilim adı altında yeniden ürettikleri az çok yabancı tipolojiler, sandığımız kadar da temelsiz değillerdir: Her şeye rağmen, en beceriksiz sosyologlar bile biraz toplumsal gerçeklik toplar; tam da ödünç aldıkları sözcükler biçiminde... Bu sözcükler, ürünleri oldukları yapıları ifade ettikleri ölçüde, en vasat tipolojilere dahi biraz toplumsal gerçeklik bulaştırmıştır.

Bilimsel bir çalışma bakımından kategoremler uzamını inşa etmeye çalışmayı amaçlayan kategoremlerin –birinin diğeri hakkında ne söylediği vb.– envanterinin çıkarılması, toplanması, örneğin tahakküm eden/tahakküm edilen karşıtlığı üzerine bilgiler sağlar. Mesela, tahakküm altındakiler, diğerlerinin onlar hakkında söylediklerini çoğunlukla kendilerine mal etmek zorundadırlar – buna bir yığın örnek vardır: Kabul edilen hakaretten ibaret toplumsal kimlikler vardır, pek de sevimli oldukları söylenemez. Teker teker alarak kategoremlerin analizini yapmaktan bahsetmiyorum: *Jet sosyolog* kategoremiyle seyahat etmeyenler kategoremini karşı karşıya getirmeden, *jet sosyolog* kategoremini alırsak, hiçbir şey anlayamayız. Bu kategoremler, karmaşık karşıtlıklar sistemine göre işleyen fonemler uzamı gibi, bizzat kendilerinin bir alan oluşturduğunu varsayacağımız konumlanışlardır. Bu kategoremler uzamını, konumların yapısının bunlarla ifade bulabileceğini ve insanların bu olası adlandırmalar uzamı kullanımlarının yatkınlıklara bağlı olacağını aklımızın bir köşesinde tutarak yeniden kurarsak, bayağı bir şeyi de anlamış oluruz. Mesela yarın sinemayı inceleyecek olsaydım, teknisyenlerin operatörleri nasıl adlandırdığını, operatörlerin ... nasıl adlandırdığını kendime sormakla başlardım. Yani ilk işim, bu bir nevi sözcük uzamını der-

19 Daha geniş bilgi için bkz. bu kitapta, 28 Nisan ve 5 Mayıs 1982 tarihli dersler, s. 27 ve 34.

lemek olurdu; ki zaten bu uzam genelde başlı başına sosyoloji doludur, zira tabii ki, nasıl derler, hakaret dokunuyorsa, bir karşılığı vardır ve dokunmak için de biraz gerçek olmaları gerekir.

## Alanın dönüşümleri: Üniversite sisteminin durumu

Bana kalırsa önemli ve ilginç olan, ancak üstünde durmadığım için belki sizlerin fark etmediği bir diğer ayırt edici özelliğe geliyorum. Size önerdiğim küçük modelin görece belli bir miadı, kullanım süresi vardı. 1970-1975 yılları için geçerliydi ve bana kalırsa önce bunu bir düzeltmek lazım. Bu, ele alınan tarih için geçerli olmadığı anlamına gelmez; modelin, tarihin bir evresine bu eklemlenişi, geçerliliğine gölge düşürmez: Alan kavramıyla düşünmenin bir özelliği, tam olarak, kendine sabit değerleri keşfetme ve tarih-aşırı işleyiş yasalarını çıkarma olanağını tanıyarak, tarihsel özgüllüğü içinde gerçekliği yeniden inşa etmeyi sağlamaktır. Alanın sorduğu sorulardan biri, değişim meselesidir: Alan nasıl değişmektedir? (Bu soruyu uzun uzadıya cevaplamayacağım, çünkü, tekrar ediyorum, burada sadece niyetimi anlamanızı sağlamaya çalışıyorum: Önce sosyoloğun kendi pratiğini sosyolojik olarak analiz edebileceğini göstermeye çalışmak ve geçiş yapmak amacıyla, alan mantığıyla bir analiz örneği vermek için alanın bir tanımını verdim. Şimdiyse, bana alan kavramıyla düşünmek gerektiğini düşündüren nedenlerin daha sistematik bir sunuşuna geçmeden önce, alan kavramı aracılığıyla düşünmenin özelliklerinden birkaçını sayacağım. Söylediğim şey biraz muallak, ama özel bir örneğe çok bağlı. Yanılıyor olabilirim belki ama, pedagojik olduğunu düşündüğüm bir yöntem bu.)

Çoğu alanda olduğu gibi tekil bir vakada da, değişimin devreye girmesini sağlayan dolayım, genellikle morfolojik değişimdir, yani farklı konumlara bağlı faillerin hacmindeki değişimdir. Örneğin üniversite alanındaki dönüşümleri anlamak için –"son tahlilde"[20] demiyorum–, bizzat farklı toplumsal sınıflar ile eğitim sistemi arasındaki ilişkilerin bir dönüşümüne gönderme yapan okullaşma dolayımını göz önünde bulundurmak gerekir. Bunlar "La défense du corps"da[21] analiz edilmiş şeyler... Farklı toplumsal sınıfların eğitim sistemine dair toplumsal kullanımlarının dönüşümü, eğitim gören çocukların sayısında kayda değer bir artışa ve diplomaların değer kaybetmesi gibi yan etkilerle birlikte eğitim sistemine ve eğitim sisteminin dağıttığı na-

20 Ekonomik üretim biçiminin nedenselliğini sistematik olarak "son tahlilde" koyan Marksist yaklaşıma örtük bir eleştirel gönderme, Bourdieu tarafından ilk analiz üzerinde etkili dolayımların net bir analizini baypas etmenin bir yolu olarak eleştiriliyor.

21 Pierre Bourdieu, Luc Boltanski ve Pascale Maldidier, "La défense du corps", *Information sur les sciences sociales*, sayı 10, 1971, s. 45-86. Bu mesele *Homo academicus* içinde ele alınacaktır.

dir mallara (diplomalara) erişim için rekabetin artmasına karşılık gelir. Bu değişimler, yükseköğrenim hocaları alanında özel etkilere yol açar: Öğrenci akışı, üniversite disiplinleri alanının içindeki güç ilişkilerinin yapısını değiştirir. Bu öğrenci akışı, disiplinlere bağlı olarak değişkendir ve bunun nedenini soracak olursak, farklı türde entelektüel faaliyetlerle kadınların ilişkisi konusunda ortaya koyduğum soruna benzer bir sorun çıkar karşımıza: Belli bir eğitim sermayesi, belli bir sosyal sermaye için, belli bir cinsiyeti, şu disiplin yerine şu ya da bu disiplini seçmeye sevk eden nedir?

Farklı disiplinlere öğrenci akışı farklı etkilere yol açar: Öğretim görevlisi kadrolarının sayıca artışı, disiplinlere göre nicel olduğu kadar nitel olarak da eşit olmayacaktır. Aslında farklı disiplinler, disiplinler uzamındaki konumlarına bağlı olarak, daha fazla öğrenci alımı ihtiyacına farklı cevap vereceklerdir. İşte alanın, kendini gösteren bir diğer özelliği: Disiplinlerin geleneksel hiyerarşisinde en üstte bulunan disiplinler, öğrenci alımında daha aşağıda bulunan disiplinlerden farklı davranacaklardır. Öğretim görevlisi kadrosunu, mesela *agreje* hocaların oranı gibi, okul tarafından belirlenmiş nitelik ve niceliklere göre farklı geliştirecekler (ya da gelişmeye bırakacaklardır). (Benim açımdan biraz sıkıntılı: Çok karmaşık bir analiz olduğu, birkaç cümleyle anlatmak çok zor olduğu için, kurduğum her cümlede belki de bunları size anlatmamalıyım diye geçiriyorum içimden; ama benim şimdiki analizde ihtiyaç duyduğum kadarıyla, uzun uzadıya bahsetmeme de gerek yok zaten. Ama yine de biraz açıklama yapıyorum işte...)

Klasik edebiyat türünden, büyük ölçüde École Normale'lilere ve *agrejelere* ayrılmış kanonik disiplinler, öğrenci akışına, *agreje* kadrolarını bol bol kullanarak cevap vereceklerdir. Böylece, öğretim görevlisi kadrosu, okul açısından ölçülen toplumsal niteliğini çok da değiştirmeden hacmen artacaktır. Bu disiplinlerde (her ne kadar istisnalar olsa da) her şey sanki tüm erkek *agreje* École Normale'lileri tüketip, sonrasında kadın *agreje* École Normale'lileri işe almak, sonra (École Normale'li olmayan) erkek *agrejeleri*, sonra kadın *agrejeleri*, hiç *agreje* kalmadığındaysa Capes'lileri kullanmaya çalışıyormuşsunuz gibi olur. Asil sınıfın iyi bildiği bu mantık, aykırı davranmak istemeyen bir kadro için klasiktir: Kadronun saflığı korunmaya çalışılır; yani konumda bulunanları saf dışı edip konumun niteliğini düşürmeye çalışarak, kadronun işe alınmasında geçerli olan ve bu kadronun işgal ettiği konumun değerini oluşturan normlar korunmaya çalışılır. Kadro, mesela dişileşir ama *agreje* olanlarla... Seçimler yapılması gerekecektir: Daha ziyade *agreje* bir kadın mı, yoksa *agreje* bir erkek mi? Hiç kimse elbette bunu bu şekilde dile getirmez, pratikte etrafınızda soruşturursunuz: "Bu kadroya gelebilecek birini tanıyor musunuz?" Aslında bir karar bile olmayan, ancak betimlediğim türde bir işleyişe varan bir çeşit tesadüfün, uzlaşmanın ürünü, bir yı-

ğın bireysel kararın üst üste yığılmış sonucunu yine üst üste yığarak kavramayı sağlayan istatistiktir.

Yeni, iyi yapılanmamış, geçmişi olmayan disiplinlerdeki işe alımlarda, École Normale'li *agreje* olmak gibi bir koşul yoktur. *Agreje* bile yoktur. (Bu kesinlikle bir değer yargısı değil, bir kurum yargısıdır: Sosyolog gibi, kurumun kendini değerlendirdiği değerleri ele almadan, kurum hakkında hiçbir şey anlayamam. Eleştirel olmak gerekirse, bu anlamda söylemiyorum – kendilerini zeki sanan insanların sosyolojik hatasının abc'sidir bu). Koşulu olmayan kurum dışarıya yönelir ve zaten iki yönlü, dağınık, bir kalburüstü kesimle madun bir kesime bölünmüş bir zümreyi, konumun hâkim tanımına ve on yıl önce o konumda meşru olarak bulunmayı sağlayan yatkınlıklara tamamen yabancı yatkınlıkları dışarıdan konuma getiren insanları dahil eder bünyesine. Unvan sahiplerinin ve asistanların, yaklaşık otuz yıldır aynı kişiler olduğu, aralarındaki karşıtlıkların, eski-yeni karşıtlığı olduğu hâkim disiplinlerde aynı şey geçerli değildir. Eğitim sisteminin tamamıyla organik halinde, her eğitmen, yerine gelecek kişinin seçiminde kendisini yeniden üretirdi ve onda kendini görürdü; hiçbir sorun yoktu, çatışma yoktu. Bu biraz ilkel toplumlardaki gibi, döngüsel, ebedi zamansallık gibi... Oysa aksine, kritik dönemde, bu zümre kendini yeniden üretmek için, konumun meşru sahiplerinde gördüğümüz özelliklere kesinlikle sahip olmayan ve zaten başta belirlendiği haliyle her zaman konumun beklediği toplumsal özelliklere sahip olmayan bambaşka bir uzamın insanlarını işe almak zorundadır – başka durumlarda karşılaşılan bir sorundur bu: Mesela 1960'lı yıllarda birçok disiplinde asistan,[22] hocadan çok az farklı bir role sahipti. Neredeyse pratikte rolleri aynıydı, görevlerde bir farklılık yoktu.

Elbette meşru koşulların dışında olan insanların ortaya çıkması, iki zümre arasında ciddi denebilecek bir gerilim yaratır; oysa organik evrede var olan gerilim, yerine geçme geleneğinde ortak bir biçime sahipti. [Leibniz'in] dediği gibi, zaman, yerine geçmelerin düzenidir;[23] toplumda da zaman, yerine geçmelerin düzenidir: Toplumsal zamanı ölçmenin, kimin önce olduğunu, kimin sonra geldiğini, selefin kim olduğunu, halefin kim olduğunu bilmenin dışında başka bir ölçüm yöntemi yoktur. Morfolojik baskılar, örneğin, haleflerle selefler arasındaki uyuşmazlıkları üretmek gibi bir sonuca çıkar; ya haleflerin, yerine geçmek için belirlendikleri zamanın halefi olmak için sahip olmaları gereken özelliklere artık sahip olmayan halefler olması, ya da ha-

22 Yoğun öğrenci akışıyla mücadele etmek için 1960'ta konulan yardımcı doçentlik kadrosu 1984'te doçentlik kadrosuna dahil edildi.

23 Bu konuda Bourdieu sık sık Leibniz'e göndermede bulunur: "Bana göre, *Uzamı* tıpkı *Zaman* gibi tümüyle göreli bir şey olarak gördüğümü tekrar fark ettim; Zaman *bir tür yerine geçmeler düzeni* olduğu için, Uzamı da bir *Birlikte varoluşlar düzeni* olarak ele alıyordum." (25 Şubat 1716'da Galler Prensesi'ne gönderilen, Leibniz'in üçüncü cevabı ya da Clarke'ın ikinci cevabına verdiği yanıt.)

leflerle selefleri ayıran zamanı kabul edilemez olarak hissettiren yatkınlıkları konuma dışarıdan getirmeleri durumu söz konusudur – bu üstü örtük, gizli, ancak çok önemli bir ölçüttür: Her halef, yerine geçmek için beklenti tutumuna göre seçilir; hiç kimse kendisini toprağa gömecek bir halef seçmez [*gülüşmeler*]! Çelişki, aynı zamanda sayı ile ilgili bir çelişki de olacaktır: Bir profesör ve bir asistanın olduğu yerde, örneğin, bir profesör ve kırk asistan olacaktır. Bu nedenle de asistanın beklenti yapısı kesinlikle artık aynı olmayacaktır. Oysa eskiden tek asistan, halef olmada mutlak bir olasılığa sahipti (1'e eşit), kırk kişinin içindeki asistan, artık kendini halef olarak göremez. Bilinçdışında, profesörün konumunu başka türlü düşünür ve hemen 1968 öncesine tarihleyebileceğimiz bu yapıda, profesörün konumuyla dalga geçme, altüst etme eğilimindedir. Etkilerden biri bu...

Hep söylediğim gibi, kadronun ve işbölümünün iç dengesi nedeniyle, bu uzam aynı zamanda kültürel üretimin işbölümü yapısı olarak tanımlanabilecek bir konumlar uzamıdır. Ancak her disiplinin iç hiyerarşisi, disiplinlerarası ilişkiler derinlemesine değişecektir. Yerine geçme biçimiyle ilgili uyuşmazlığın azami seviyede olduğu disiplinler, tüm disiplinlerde farklı düzeylerde hissedilen bir uyuşmazlığın ifade edilmesinde öncü role sahip olabilirler. Bu durum, neden bazı grupların devrimci niyetler taşıdıklarını bilmekle ilgili ezeli meseleye götürür: Bu uzamda, yerine geçme uyuşmazlığının azami düzeyde olduğu yerler vardır ve eğer kısmen bir saray savaşı, bir haleflik savaşı olan bir devrim olacak olursa, bu insanların bu devrimi önceleyen bir mesajın taşıyıcıları olacakları açıktır. Bence daha uygun olduğu için sadece edebiyat örneğini aldım, ama bilimsel disiplinlerde tamamen benzer olgular olduğunu gösterebiliriz.

## Dışsal zorlamaların kırılması

Tüm alanların ortak bir özelliği, bu dışsal zorlamaları kırma, dönüştürme kapasiteleri olmakla birlikte, genellikle alanları elips şeklinde çizeceğim ve onlar üzerinde dış güçlerin etkisi olduğunu varsayacağım: Bir ekonomik kriz, kredi kısıtlaması biçimini alsa bile, örneğin nükleer fizik alanı üzerinde, sadece alanın yapısı dolayımıyla etki gösterebilir. Uzamların dış zorlamalara karşı bir özerkliği vardır ve bu özerklik kendi iç mantıklarına uygun olarak bu zorlamaları dönüştürme kapasitesiyle tercüme edilir. Nüfus patlamasına neden olan, eğitim sistemi değildir. Öğrenci akışı biçiminde, bu etki dışarıdan gelir: Önce fen bilimlerinde, sonra edebiyat fakültelerinde ve sonra hukukta eğri yukarı yönelir. Bu durum, alınacak öğretim görevlisi sayısını artırma ihtiyacı biçiminde, öğretim kadrosu düzeyinde kendini gösterir ve bir optimum sorununu beraberinde getirir: Eğitim kadrosunu böyle bir

düzeyde nasıl tutabilirsiniz? Bu bireysel stratejiler bir tür kolektif politikadır. İstatistik, kimsenin istemediği ama aşama aşama etki eden, öğretim görevlisi kadrolarının, hocalarla asistanlar arasındaki ilişkilerin bağıntısal gelişimine ve görevin yeniden tanımlanmasına yol açan "kadronun korunması stratejilerini" anlamayı sağlar. Görevde bulunmak için işe alınan insanlar, görevin tanımından ciddi ölçüde uzaklaştıklarında, görev artık saçma bir hal alır ya da arkasında durulamaz. Yani türlü türlü müdahalelerle yeniden tanımlanmış durumdadır. Mesela artık eskisi gibi eğitim verilemediği söylenir, bunun artık mümkün olmadığı söylenir, artık ustalıklı derslere gerek yoktur vb.: Dışarıdan yatkınlıklar getirmek için konumun yapısı yeniden tanımlanır. Elbette bu, kesinlikle erekselci, kinik ya da "artık ustalıklı ders yapmak gerekmiyor demiyorum, zira artık böyle ders yapamam" tarzında naif bir söylem değildir. Yatkınlıklarla konumlar arasındaki ilişkinin manipülasyonunda her tür seviye vardır. Morfolojik yapının dönüştürülmesiyle, alanın tüm yapısı, *agreje*ler koşuluna bağlı konumların hiyerarşisi ifade bulur ve dış etkiler bu dolayımlar aracılığıyla dönüştürülecek ve bir başka denge kurulacaktır: Mesela başka disiplinler ve başka bir disiplinler hiyerarşisi ortaya çıkacaktır. Her alan, alana aidiyetin meşru biçiminin yeniden tanımı için, yani hâkimiyet için ve meşru hâkimiyet ilkesi için bir mücadele mekânı olduğundan, disiplinlerarası güç ilişkileri değişmiş halde bulunabilir: Sadece hâkim olmak için değil, aynı zamanda daha ince bir düzeyde, uğruna hâkim olmanın meşru olduğu şeyi söylemek için, bir alanda mücadele ediyorumdur. Mesela hâkim sınıf içinde zekâ ya da parayla, yani kültürel sermaye ya da ekonomik sermayeyle tahakküm kurmak daha mı meşrudur? Akademik disiplinler alanı içindeki mücadelede, vaziyette bir destek bulabilirler. Aslında farklı disiplinler, akış ve sayının yarattığı sorunlar karşısında, öğretim görevlisi alımı ve yeni tür pedagoji açısından, eşitsiz bir tehdit altındadırlar. Yani bir tahrip söz konusu olabilir. Görece özerk olan bu alanlar içindeki güç ilişkilerindeki dönüşümler, sıklıkla dış nedenlere bağlıdır ve görece özerk bir alan içindeki tahribatlar, dışsal bir krizden faydalanarak meydana gelir.

Yeri gelmişken: Aslında üstünde kafa yorulmamış ve sadece ders kitaplarındaki planların basit bir aktarımı, yani genel bölümlemelerin bir aktarımı olmasına rağmen, edebiyat tarihçilerinin –1830, 1848, 1878 vb. bölümlemeler gibi– dönemselleştirmelerinin o kadar da yanlış olmamasının nedeni, genel bölümlemelerin, bir alt-uzamın içindeki güç dengelerinin değişmesine olanak sağlamasıdır. Üniversite alanının durumunda, öğretim kadrosunun sayıca artması, işbölümünün iç dengesinin değişmesi gibi birincil bir etki yapmıştır. Bilgi sosyolojisi için çok önemli ikinci bir etki daha meydana geldi: Alanın eski halinde, mesela yükseköğretim profesörünün statüsü için makale yazmayı, kitap yazmayı içeren görev tanımlarına denk düşen

bir konuma yerleştirilen faillerin sayısında ciddi bir artış oldu. Bir lisede *agreje* öğretmen olarak çalışan insanlar, bir üniversite kadrosuna getirildiler: Kitap yazmayı kapsamayan bir konumdan, kitap yazmak gereken bir konuma gelmelerinin, üretim üzerinde etkisi olacaktır; statü olarak kitap yazmak için tayin edilmemiş kişiler, kendilerini statü olarak kitap yazma yetkisi verilmiş gibi hissedecektir. Burada, üretim eğrileri, editörlerin ortaya çıkışı vb. gibi bir yığın şeyi incelemek gerekir. Kitaplar da farklı olacaktır. Analize devam etmek gerek, ama işte etkilerden biri bu...

Dışsal bir olgu, alanın mantığına dönüşür; yeni disiplinlerin, yeni dergilerin ortaya çıkışını tetikler. Üretim uzamını dönüştürür, evet ama, tüketim uzamının yapısını da dönüştürür. Aslında çok önemli bir başka olgu, öğrenci sayısının artışıyla öğrenci statüsündeki insanların sayısının da artmasıdır. Yüz kez analiz ettim: Bir bireyin, onlar aracılığıyla kendisine toplumsal bir konum tahsis edilmiş olarak bulduğu, benim kurucu edim ya da kurucu ritüeller dediğim şeyin, "Asalet, mecbur bırakır" mantığına göre, zorunluluklar dayatma etkisi vardır – birine "Sen öğrencisin" demek, ona "*Le Monde* okuyacaksın, sinemaya gideceksin vb." demektir. Aynı zamanda "Kitaplar okuyacaksın" demektir. Öyle ki, öğretim kadrosu açısından, öğrenci sayısının ciddi derecede artması, sadece kadronun hacmini artırma gibi bir etkiye sahip değildir, aynı zamanda yazılan kitaplar için potansiyel okur kitlesinin ciddi ölçüde artması demektir. Bugün entelektüel alanda neler olup bittiğini anlamak için analizi devam ettirmek lazım, ama burada keseceğim.

## Mücadele stratejileri

Buna karşılık, alandaki mücadelelerin sadece mücadelede kazanmak gibi bir amacının olmadığının, mücadelede başarılı olmak açısından en geniş olanakları sağlayabilecek mücadele konularını belirleme amacının da olduğu üzerinde durmak istiyordum. Yani bir mücadelede iki strateji vardır: İlki, "Ben en güçlüyüm" demekten ibaret olan ya da mücadeleyi kazanmakla ilgili basit bir stratejidir; diğeri ise, "Benim en güçlü olduğum oyunu oynayacağız" demekle ilgilidir. Genelde alanların ve özellikle de bilimsel üretim alanlarının değişiminin en büyük etkenlerinden biridir bu: Mücadele, genellikle mücadele konuları üzerine bir mücadele ve dolayısıyla, mücadele etmenin meşru yolunun tanımlanması biçimini alır. Mesela, varsayalım ki tüy sıkletsiniz ve artık her kategoride boks olmayacağını ve bir tüy sıklet kategorisi olması gerektiğini karşınızdakilere benimsetmeyi başarabildiniz; o zaman kazandınız demektir. Aynı şekilde genel bir coğrafya varsa, siz de biraz uzmanlaşmış bir coğrafya yapabilirsiniz. Disiplinlerin bölünmesi, Ortaçağ'dan bu yana bu şekilde gerçekleşmiştir ve hukuk mesleklerinde uzmanlaşmanın do-

ğuşu üzerine Kantorowicz'in çok güzel bir makalesi vardır:[24] Roma'da ikinci olmaktansa kendi köyünde birinci olmayı yeğlersin. Alanların bölünmesi, mücadelenin konu ve normlarını yeniden belirlemenizi sağlayan bir stratejidir. Mücadele etmenin bir başka yolu, kazanmanın meşru biçimlerinin yeniden tanımlanmasında bir devrim yapmak da olabilir. Çok yaygındır; heretik strateji, tahakküm kurdukları ama saygı duymaktan vazgeçtikleri şeyi onlara karşı kullanarak, tahakküm kuranları kendi oyunlarında gafil avlar. Kaynaklara dönmektir bu, en başlangıçtaki çizgiye dönmektir, reformcu stratejidir...

Elbette bu altüst etme stratejileri, bir alanda hep soyut haldedir. Organik dönemde, toplumsal dünya durgun olduğunda, bu stratejiler baştan mağluptur ve hatta naifçe söylendiği gibi, "kontrol altına alınmışlardır." Aslında erekselci olduğu için bu sözcük tehlikeli: Tahakküm edenlerin, tahakküm altındakilerin stratejilerine dikkat etme ve bilinçli bir niyetle bunların yönünü saptırma iradesini varsayıyor. Altüst edici stratejilerin, organik dönemde bir ölçüde tahakküm edenlerin avantajına döndüğünü gösterdiğimde, sıklıkla kötümserlikle suçlanıyorum. Bu mantıkla, 1848'dekiler gibi,[25] savunma sistemini güçlendirmeye katkı sağladıkları ve hiçbir nihai yıkım gerçekleştirmedikleri için bir şekilde muhafazakâr olan kısmi devrimlerle ilgili olarak Marx'ın yaptığı analizi ele alabiliriz.[26] Edebiyat alanı gibi âlimane üretim alanlarının çoğunda –bilimsel alan bunun dışındadır, bu özgünlüğün nedenini size daha sonra söyleyeceğim– eğer radikal altüst etme teşebbüsleri, alan mantığında sadece dış toplumsal değişimlerin etkilerini morfolojik değişimler olarak kullanabilirlerse, ekonomik zorlamaları alanın kendine has mantığına dönüştürebilirlerse vb. başarılı olma şansına sahip olabilirler.

## Alanın sınırları

Sunduğum şemayla ilgili olarak sizlere yapmak istediğim son uyarı, alanın sınırları sorunuyla ilgili... Bu tür düşünme biçiminde en zor noktalardan biri, sınırlar sorunudur: Bir taraftan alanın bizzat kendi sınırı –oldukça belirgin bir elips çizdim–, öte yandan alt-alanlar arasındaki sınırlar... Bu sınırlar,

24 Sözü edilen makale şu olabilir: "Kingship under the impact of scientific jurisprudence", Marshall Clagett, Gaines Post ve Robert Reynolds (ed.), *Twelves-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, University of Wisconsin Press, Madison, 1961, s. 89-111. (Derslerden sonra yayımlanan Fransızca çevirisi: "La royauté médiévale sous l'impact d'une conception scientifique du droit", *Philosophie*, sayı 20, 1988, s. 48-72 ve *Politix*, sayı 32, 1995, s. 5-22).

25 Bkz. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte* (1852), *Œuvres*, cilt IV: *Politique 1*, Gallimard, Paris, 1982, s. 431-544) [*Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010].

26 "Radikal devrim"e karşıt olarak Marx'ın birçok defa kullandığı bir kavramdır: "Kısmi devrim, *tümüyle siyasal* devrim, evin direğini sarsmayan devrim." (K. Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Œuvres*, cilt III, s. 393).

araştırma için önemlidir, ama bir yandan da hukuki sınırlar tarzında, bir nevi ayırma çizgileri çekmekten kaçınmak gerekir. Nedir bu sınırlar? Neden ilginçtirler? Mesela sosyolojinin doğuşunu düşünürsek, Durkheim'ın metodolojik ve teorik düşünümünün yarısının sınırlarda mücadele ihtiyacından ilham aldığını görürüz: Durkheim, her zaman Far West'te olmuştur, bireysel ve kolektif temsillerin karşıtlığıyla psikolojinin sınırında mücadele vermiştir; bilgi felsefesinin geleneksel sorularını pozitif ve bilimsel anlamda yeniden sormak gerektiğini söyleyerek, felsefenin sınırlarında mücadele etmiştir. Bir alan içinde sarf edilen enerjinin bir kısmı, alana tecavüzlere ve ilhaklara karşı, alanın sınırlarının korunması amacına yönelik olabilir. Az önce koca bir imparatorluğun sahibi olamadığınızda küçük bir bölümün tek başına sahibi olmak için bir alanı bölmekten ibaret olan bölme stratejilerinden bahsediyordum. Tersi yönde strateji, sınırların olmadığını göstererek, mesela bütün bir bölümü ele geçirmek, fethetmek, ilhak etmek olabilir. Eğer bireysel temsillerin olgusal olduğunu, sadece kolektif temsillerin bedenselleşmiş biçimleri olduklarını gösterirseniz, psikolojiyi yutarsınız.[27] Disiplinlerarası mücadelenin bir kısmı, ilhak ve sınır savaşları amacı güder. Bu savaşlar elbette sıradan kişiler tarafından yürütülmez: Bu savaşları, her alanın kendi hâkimlerinin yürütüyor olması ve feodal savaşlardaki asiller gibi isim babası kahramanlar olması tesadüf değildir. Asillerin adları üzerinde Butor'un çok güzel bir analizi var: Asil, tüm kanton adına, tüm din adına mücadele eden kişidir ve tüm diğerleri onun adı aracılığıyla mücadele etmektedir.[28] Durkheim, psikolojiye karşı mücadele ederken, aslında tüm sosyologlar onun aracılığıyla ve aynı zamanda onun için, hâkim olmak için mücadele ediyordu. Bu sınır mücadeleleri son derece önemlidir ancak genelde, sıradan alanlar kesin hukuki sınırlara sahip değildir. Alan açısından her tür incelemede karşılaşılan en büyük sorunlardan biri, neyin ona dahil olduğu, neyin ona dahil olmadığıdır. Bunu bilmenin yollarından biri, alan yapısının şu ya da bu konum üzerinde etki edip etmediğini gözlemlemektir. Yani mesele, alan etkilerinin nerelere kadar kendini gösterdiğini belirlemek için ipuçları bulmaktır: Bir coğrafi sosyoloji konumunu işgal eden kişiler mesela, sosyologların, etrafında bölündükleri mücadelelerde mi yoksa coğrafyacıların, etrafında bölündükleri mücadelelerde mi yer almaktadırlar?

Bir kez daha –bir dahakine daha iyi formüle ederim–, alan kavramı gerçekçi düşünce eğilimine karşı, toplumsal dünyada insanın gözüne ilk çarpan şeyi –biyolojik bireyler, toplumsal olarak üretilmiş nesneler, söz, nesne vb. değiş

27 Bkz. örneğin, Émile Durkheim, "Représentations individuelles et représentations collectives" (1898), *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1963, s. 1-48.

28 Michel Butor, "Individu et groupe dans le roman" (1962), *Répertoire II*, Minuit, Paris, 1964, s. 73-87.

tokuşlarıyla görülen biyolojik bireyler arasındaki fiziksel etkileşimler– konu alma eğilimine karşı inşa edilmiştir. Alan kavramı, gerçekliği sadece sıradan algı biçimleriyle, her halükârda parmakla gösterilebilecek şekilde sezebileceğimizi söyleyen kendiliğinden gerçekçiliğe, kendiliğinden tözcülüğe karşı inşa edilmiştir. Sınır kavramı da, alanın bir yerlerde var olması, bir uzunluğu, bir genişliği, bir yüksekliği, yani bir sınırı olması ve bir yerlerde son bulması gerektiğini söyleyen gerçekçi bir düşünceden kaynağını almaktadır.

## Entelektüel alan

Alanın sınırları meselesi her alan için geçerlidir. Daha önce bin defa tekrarladığım bir örnek alacağım (bu şeyleri tekrar etmenin gereksiz olmadığını düşünüyorum): Entelektüel dünyayı bir alan olarak düşünmek, entelektüel alanın temel sorunlarının, entelektüel alana neyin dahil edileceğini bilmek uğruna verilen mücadele olduğunu bilmek demektir. Hatta bir entelektüelin, entelektüel alan içinde işgal ettiği konumu en iyi nitelendirebilmemizi sağlayan özelliklerden biri, entelektüel alana dahil olmaya değer olan şeyin ne olduğu hakkında konum alması olacaktır. Bu, entelektüel alan tanımının, onun bir parçası olduğuna inanan insanların düşündükleri şeye göre değiştiği anlamına gelmez. Entelektüel alanın sosyolojisinin kendine özgü nesnesi, hâkim entelektüel alan tanım ilkesini dayatmak ve ona hâkim olmaya devam etmek için verilen entelektüel hâkimiyet mücadelelerini incelemektir. Hâkim tanım ilkesini dayatarak, bir sınırlandırma, yani dışlama ilkesi dayatılmış olur – bir *in* olanlar vardır, bir de *out* olanlar... Ancak bu sınır, entelektüel alanın bazı evrelerine sıkışıp kalmış, giriş hakkını kontrol edebilmek için yeterince hâkim olunabilecek bir sınır olmayacaktır sadece.

Gerçekçi anlamda düşünme eğiliminde olduğumuz sınırın bu özelliği –bir sınır var mıdır, yok mudur?– modele dahil edilmesi gereken, tarihsel bir özelliktir: Onu ayırt edici bir nitelik olarak değil, her alanda bulunan bir şey olarak kuruyorum. Alan kavramıyla düşünmek, her alanda ve evrensel olarak, bir sınır sorunu olduğunu söylemek demektir. Ancak sınırın her alanda alacağı tarihsel biçim, mesela kodlama derecesine göre değişecektir. Az önceki katı meslekler ile esnek meslekler karşıtlığı buluyoruz burada biraz. Katı bir mesleğin çok güçlü bir deontolojisi, çok güçlü bir meslek kanunu, alana giriş için yüksek bir giriş bedeli, içine alma ya da dışlamada çok net prosedürleri vardır. Ancak bu denli güçlü bir sınır, belli bir alan durumunu varsayar: Bu alandaki hâkimlerin, alana girişi tümüyle denetleyecek düzeyde bir hâkimiyetleri olması gerekir; çünkü önüne kim gelirse girmesine izin verilmesi durumunda ortaya çıkacak zararlı etkileri bu şekilde kontrol etmiş olacaklardır. Bunun bir adı vardır: *numerus clausus*.

Kimsenin bunun bilincinde olmadığını düşünüyorum –işte bu nedenle sosyoloji yine de oldukça şaşırtıcı bir şey...–, ancak önüne gelenin alana girmesine izin vermemek için verilen bu mücadelenin çok ilginç bir etkisi vardır. *Numerus clausus* için mücadelenin basit bir biçimi vardır: Mesela üniversiteye giriş söz konusu olduğunda, *numerus clausus,* mezun diploma sahiplerinin sayısını azaltma amacı güder. Asında çok daha örtük durumdadır. *Numerus clausus,* o zamana kadar alana giren insanların özelliklerine sahip olmama tehlikesi bulunan ve alana girişi sağlayan özelliklere gün geçtikçe daha az sahip olan insanların bir alana kitlesel girişinin ya da sadece kalabalık girişinin yarattığı etkiyi önceden kontrol etmeye çalışmanın, ayrıntıda öngörülemez –sadece olayların kabaca nasıl olacağını öngörebilirsiniz–, tam olarak söze dökülemeyen, bilinçsiz bir şeklidir. Yani kitlesel gelişe, giriş bedelinin değişimi eşlik eder; ki bunun sadece parasal bir bedel olması gerekmez. Bir kulübe giriş bedelinin çok farklı çeşitleri olabilir (mesela iki kişiden tavsiye gerekir ya da tavsiye eden kişinin bulunduğu bir ortamdan gelmek gerekir). Giriş bedelini kontrol etmek, az önce söylediğim gibi, alanda tahakküm altındaki konumlara ve onların altüst edici stratejilerine destek olabilecek bir insan topluluğunun ortaya çıkışının, alanın yapısı üzerinde, alandaki iç güç ilişkileri üzerinde yapabileceği görece öngörülemez etkilerden kendini kurtarmaya çalışmak demektir. Mesela mimarlar alanının ya da tıp alanının altüst olması, ancak az önce biraz betimlediğim tüm olguları tetikleyecek biçimde, giriş bedelinin sistematik olarak düşüşüyle meydana gelebilir. Uzatmıyorum, dikkat ederseniz, bir giriş bedelini savunurken aslında bir alan durumunu oluşturan güç ilişkilerinin yapısını muhafaza etmeye çalışan kadroların analizinin yapılması gerektiği sonucuna varabilirsiniz.

Özetle, iyi savunulmuş, iyi çizilmiş, iyi sınırlandırılmış sınırların, üstünde hiç bulut olmayan sınırlar olduğunu söyleyebiliriz. Bu bulutlu ya da düşen yoğunluklarla orman kenarındaki sınırlar imgesini sık sık kullanıyorum,[29] alanlar çoğunlukla böyledir. Bu bulutlu sınırlar, bazen Fransa ve İsviçre arasındaki gibi, kesin çizilmiş hukuki sınırlar biçimini alır. Yine aynı şekilde bir bakıyorsunuz Fransa'dasınız, bir bakıyorsunuz İsviçre'de; bir bakıyorsunuz entelektüelsiniz ya da papazsınız, bir anda kıyafetiniz, giydikleriniz değişiveriyor. Bir sınırı aşıran, bir eşiğin üstünden atlatan kurucu ritüeller, geçiş ritüelleri vardır. Bu, alana hâkim olanların sınırı dayatma gücü olması gerektiğini varsayıyor. Onları ilgilendiren sınır değil, alandaki düzendir: Düzeni korumak için sınırlar dayatmak gerekir.

Biraz zihinlerinizi bulandırma riski aldım ama bir dahakine çok farklı şekilde ilerleyeceğim. Beni bu kavramlarla düşünmeye ve bu yöntemin genel ilkelerini çıkarmaya iten teorik ilkeleri göstermeye çalışacağım.

29 Bkz. bu kitapta, s. 101.

# 7 Aralık 1982

Yapısal düşünme biçimi – Simgesel sistemlerden toplumsal ilişkilere – Bilgilerin ortaya çıkışı üzerine parantez – Güçler alanı ve mücadeleler alanı – Toplumsal bir konumu düşünmek – İlişkisel bir uzam nasıl inşa edilir? – Sermayenin dağılımı ve farklı yapılar –Alanlararasılıklar – Sermaye dağılımının yapısına geri dönüş – Alanın ve sermayenin karşılıklı bağımlılığı – Büyük sermaye türleri – Sermaye türlerinin birbirine dönüştürümü

Bana yöneltilen ve sandığımın aksine biraz hızlı gittiğimi düşünmeme neden olan, aslında tartışmaya açık şeyleri sanki veriliymiş gibi değerlendirdiğimi fark etmemi sağlayan birtakım tespitleri değerlendireceğim. Geçen sefer, alan kavramının belirli bir düşünme biçimine geri dönüşle ya da daha net bir ifadeyle, kabaca yapısalcı diyebileceğimiz bir düşünme biçiminin sosyal bilimlere uygulanması yoluyla inşa edildiğini belirtmiştim; bu nedenle, aranızdan bazılarının yapısalcılıkla ilgili düşüncelerinin benim söylediklerimle birbirine karışmış olabileceğinden endişe ediyorum. Bu nedenle biraz geriye dönmek istiyorum.

## Yapısal düşünme biçimi

Yapısalcılık tarafından Fransa'ya sokulduğu şekliyle yapı kavramı, son derece geniş bir uygulama alanına sahiptir. Modern bilimle birlikte genişlediğini bile söyleyebiliriz. (Bunlar bana o kadar açık gelen şeyler ki, aslında dile bile getirmem, ama oldukça tehlikeli bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için sanırım söylemek zorundayım.) Benim nazarımda, yapısalcılıkta önemli olan, üzerinde tartışabileceğimiz bu yapı kavramından ziyade yapısal düşünce ya da daha net bir ifadeyle, ilişkisel düşüncedir. Cassirer, *Substance et fonction* [Töz ve İşlev] adlı kitabında bu düşünme biçiminin nasıl giderek matematikte ve fizikte kendini dayattığını göstermeye çalışır.[1] Son yazdığı ve *Word* dergisinde yayımlanan makalesinde, bizzat dilbilimin ve özellikle de, bence

1 Ernst Cassirer, *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept*, Minuit, Paris, 1977 [1910].

çok iyi anlayamadığı ve geç tanıdığı Saussurecü dilbilimin, doğa bilimlerinde –matematik ve fizikte– gelişen ve yavaş yavaş bilimin tüm sahalarına uygulanan bu yapısal düşünce biçiminin uygulamalarından biri olduğunu göstermeye çalışır.[2] Herkesin yapısalcılıktan bahsettiği bir dönemde çıkan bu makale, bence son derece önemlidir. Kesinlikle olağanüstü bir tarihsel ve teorik kültüre sahip olan Cassirer, kendine has mantığı dahilinde, farklı bilimlerden hareketle, yapısal düşünce biçiminin doğuşunu ortaya koymaya çalışır.

Bu durumda geriye dönüyorum – işte alan kavramının soyağacı üzerine yaptığım retrospektif sunumda, üzülerek bu aşamayı atlamamın nedenlerinden biri tam da buydu. 1968'li yıllarda kaleme aldığım bir yazıda, yapısal düşünce biçiminin, aslında çok daha genel bir düşünce biçiminin sosyal bilimlere uygulanmasından öte bir şey olmadığını yazmıştım. Elbette bu, sosyal bilimleri kapsayacak büyük bir orijinalliği olmadığı anlamına gelmiyordu.[3] Farklı dillerde de olsa en azından ihtiyacım olduğu kadarıyla aşağı yukarı benimle aynı şeyi söyleyen Cassirer ve Bachelard'a dayanarak, bu yapısal düşünce biçiminin sosyal bilimlere uygulanması sonucunda, şeyleri, aralarındaki ilişkilerden ziyade kendilerinde ele almaya meyleden ve Cassirer ile Lewin'in[4] tözcü ya da Aristotelesçi dedikleri –Lewin daha ziyade "Aristotelesçi", Cassirer ise "tözcü" der– düşünce biçimiyle radikal bir kopuş yaşandığını göstermeye çalışmıştım – alan kavramı söz konusu olduğunda Lewin önemli isimlerden biridir. Cassirer'in çalışmasında önemli olan unsur, bu düşünme biçiminin bir bakıma doğuştan olmadığını ve bunun doğa bilimlerinde son derece çetrefilli ve yakın tarihli bir keşif olduğunu ortaya koymasıdır. Mesela matematikte, geometrik gerçekliklerin her birini kendinde değerlendirme eğiliminden saf ilişkiler sistemi olarak geometrik gerçeklik düşüncesine geçişi ve geometrik figürleri tekil varlıkları içinde almak yerine ilişkileri içinde ele almayı başarabilmek için çok üst düzey bir soyutlama yapılması gerekmiştir. Örnek olarak Bachelard'ın bir cümlesini alıntılamıştım: "Bir çizginin gerçekliği, birçok farklı düzleme aidiyetiyle güçlenir; dahası [...] matematiksel bir mefhumun özü, bu mefhumun uygulanışını genişletmeyi sağlayan deformasyon olasılıklarıyla ölçülür."[5]

Bundan dolayı, önemli olan şudur – ve bu hususta Cassirer'e katılıyorum: Modern matematikte noktalar, çizgiler ya da düzlemler, onlar hakkında dile

2 Ernst Cassirer, "Structuralism in modern linguistics", *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, cilt 1, sayı 2, 1945, s. 99-120.

3 Pierre Bourdieu, "Structuralism and theory of sociological knowledge", *Social Research*, cilt 35, sayı 4, 1968, s. 681-706.

4 Bkz. Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*, Harper & Brothers, New York, 1951.

5 G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Bölüm 1: "Les dilemmes de la philosophie géométrique", s. 28.

getirebileceğimiz önermelere dokunmaksızın, sonsuz sayıda farklı nesneyle yer değiştirebilir. Cassirer, fizik ve Hermann Weyl'in çalışması hakkında, tamamen benzer şekilde, fizik biliminin kendi nesnesini inşa etmeyi, örneğin güç gibi sezgisel ve duyusal kavramların bir anlamda gerçekliklerinden koparılması, maddi gerçekliklerini çözündürme, yıkımı pahasına –bunlar aşağı yukarı herkesin kafasındaki Bachelardcı terimlerdir– başardığını gösterir. [Makalemde], doğa bilimlerinde hiç de kolay olmayan maddi gerçekliği çözündürme işinin, ister mitler, ritüeller ya da dinler gibi simgesel nesneleri, isterse daha ziyade gruplar, kurumlar gibi gündelik toplumsal nesneleri düşünmek söz konusu olsun, insan bilimlerinde özellikle zor olduğunu göstermeye çalışarak konuyu derinleştirmiştim. Aslında bu her iki durumda da, gerçekliğinden koparılması, ilişkiler lehine ortadan kaldırılması gereken "gerçeklikler maddi gerçekliğin çözündürülmesine özel bir direnç gösterir." Son derslerde uzun uzadıya değindiğim konulardan biriydi bu. Bu gerçeklikler, mesela skolastiklerin *ens realissimum*, en gerçek gerçeklik demeyi sevdiği birey, kişi olabilir.

Yani sosyal bilimlere musallat olan kişiselciliği [*personnalisme*] bazen polemik bir mizahla eleştiriyorsam, bunun nedeni elbette kişiselci türdeki ideolojinin bana çok sevimli gelmiyor olması, ama bir yandan da, kişiselci düşünce biçiminin sosyal bilimlerin bilimsel düşüncesiyle kökten bağdaşmaz olmasıdır; zira kişiselci ideoloji, özel bir bağla ilişkilendiğimiz bireyi, çözülmeye direnen, alanın varlık kazanmasına indirgenemeyecek bir şey gibi kurar. Hermann Weyl'in, çok severek sıkça kullandığım, fiziksel noktanın, bir alanın varlık kazanmasından ibaret olduğunu söyleyen bir cümlesi vardır.[6] Söz konusu bireyler olunca da, şu ya da bu tarihî kişiliğin ya da kendimizin, alanda devrede olan güçlerin bir ürünü olduğunu düşünmekte elbette zorlanırız.[7] Doğa bilimlerinde koca bir dizi bilimsel devrimden sonra normal kabul edilen bir şeyi yapmak için, sosyal bilimin özellikle zor bir işin üstesinden gelmesi gerekiyordu, hem de iki düzeyde...

Ona vermeye alışık olduğumuz tarihsel anlamıyla yapısalcılık (Jakobson'un, Lévi-Strauss'un yapısalcılığı vb.), bu kopuşu simgesel sistemler düzeyinde yapmıştır. Simgesel sistemleri, yani normu, miti, riti vb. ilişkisel olarak düşünmeye başlamıştır. Simgesel sistemlerin, yapısal düşünme biçimi

---

6 P. Bourdieu, adı geçen makalede ("Structuralism and theory of sociological knowledge", s. 690), elektronun "an element of the field" [alanın bir unsuru] değil, "a product of the field" (*eine Ausgeburt des Felds*) [alanın bir ürünü] olduğunu söyleyen fizikçi Hermann Weyl'i alıntılıyor.

7 Bu pasajı *Televizyon Üzerine*'den (*Sur la télévision*, s. 63) alınan şu alıntıyla birlikte düşünebiliriz: "[Bernard-Henri Lévy]'nin bir yapının bir tür epifenomeninden öte bir şey olmadığını, bir elektron gibi bir alanın ifadesi olduğunu görmek gerekir. Onu üreten ve ona tüm gücünü veren alanı anlamadan hiçbir şey anlayamayız." [*Televizyon Üzerine*, çev. Alper Bakım, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2019].

uygulamadan önce nasıl düşünüldüğüne bakabiliriz: Mitin ya da ritin yapısal terimlerle düşünülmesinin önündeki engellerden biri, unsurları tekil ve ilişkilerinden bağımsız olarak düşünen alışıldık sezginin, –Freud'dekiyle biraz aynı şey olan– rüyaların yorumlanması mantığında kısmi yorumlar sunmasıdır. Mesela hemen şöyle denir: Bir sistem sezgisi olan ancak sistemin tikel bir unsurundan hareketle oluşan bir tür sezgiye dayanarak, "Toprağı işlemek, cinsiyete dayalı bir edimdir." Simgesel sistemleri, tekil bir unsurun ancak yapı içinde anlam kazanacağı şekilde bir ilişkiler sistemi olarak düşünmekle ilgili olan yapısal fetih, hiç de kolay değildi. "Rüyaların yorumlanması" mefhumunun örneklediği, simgesel parçaları sisteme gönderme yapmadan, ima ettikleri şeylerle doğrudan ilişkileri içinde düşünmeye dayalı kendiliğinden eğilimin tersi istikamette gidiyordu. Yapıya gönderme yapmanın her zaman can sıkıcı, uzun olduğu bir gerçektir: Sabanın ne demek olduğunu anlamak için saban demirinden, tekerlekten, tüm evrenden geçmek gerekir; bu uzun, zor bir iştir, oysa pratik mantık, kestirme yolu arar. Yapısal düşünme biçimi açık değildi ve özünde yalıtılmış haldeki simge ağacı, simgeler ormanını gizliyordu; sistemi gizliyordu.

### Simgesel sistemlerden toplumsal ilişkilere

Ama ben tam da buraya gelmek istiyordum; yapısal düşünme biçimine geçişe dair ikinci bir evre vardı: Sadece simgesel ilişkileri değil, toplumsal ilişkiler sistemini de ilişkisel bir mantıkta düşünmek olarak tanımlanıyordu. Simgesel düzeyde, [toplumsal ilişkiler sistemine] aktarım oldukça kolay bir şekilde, çoğunlukla kolay bir şekilde yapılıyordu, çünkü –bu uzun bir tartışma konusudur– yapısalcılıkta yapılmak istenen şeyin kökenine, yani yapısal düşünme biçimine inilmediğinden, oldukça mekanik şekilde, oyunlara ve basit aktarımlara yöneliniliyordu. Söz konusu olanın, bir düşünme biçimi, ilişkisel bir düşünme yöntemi olduğunu göz önünde bulundurmak yerine, eşdeğerlikler aranıyordu. Bir tarafta Jakobson vardı, öte tarafta bir rit ya da simgesel bir sistem vardı ve paradigmalar, sözdizimler vb. aranarak, neredeyse terimi terimine çeviriye girişiliyordu. Böyle bir dönem oldu. Hal böyle olunca, simgesel sistemlerin bizzat içinde türediği toplumsal ilişkiler sistemine geçmek elbette çok daha zordu. Yapısal ilişkiler sistemini, burada kullandığım dille konum alma sistemine değil de, konumlar alanı sistemine uygulamanın önünde bin tane engel vardı: Bayatlamaya başlamış, biraz katılaşmış ve sertleşmiş, ilişkisel düşünce görüntüsüne sahip bir tür Marksizm ve dahası, toplumsal dünyanın simgesel bir sistemden ziyade gerçekçi bir düşünceye daha meyilli olması gibi özgül engeller de vardı. Bir sistemi, simgesel bir sistem olarak düşünmeye başladığımız andan itibaren, bu şekilde düşünül-

mesini ister. Ancak, işveren ile işçi arasındaki, hizmetçi ile ev sahibi arasındaki, sekreter ile müdür arasındaki vb. ilişkiler söz konusu olduğunda, sistemin tamamını göz önüne almadan, –yalıtılmış halde çok hızlı ve çok iyi anladığımız– bu ilişkilerin hiçbirini düşünemeyeceğimizi aklımızın bir köşesinde tutmak, bahsettiğim tüm nedenlerden ötürü son derece zordur ve mesela, eğer işveren ile hizmetçi arasındaki ilişkiyi betimliyorsanız, size pozitif yaptırım uygulayan işbölümü nedeniyle de son derece zordur. Anglosakson bir dergide yayımlanan, çok iyi, güzel bir makaledir bu: Sanki sistemden bağımsız bir şekilde, şu ya da bu fonem üzerine bir makale yayımlıyormuşsunuz gibi, büyük uluslararası dergilerde makaleniz hemen basılıverir. Benimsenmesi gerektiğini düşündüğüm düşünme biçimi karşısında koca bir yığın toplumsal engel bir araya geliyordu. Senkronik düzeyden, *opus operatum* halindeki simgeler düzeyinden, simgelerin üretim alanı düzeyine sürekli geçilebilmesiyle, yapısal düşünce biçiminin zorluğu ikiye katlanıyordu. Ve birçok çalışmada bu ikisi birbirine karıştırılıyordu.

Anmak istediğim ve bugün bu düşünceyi sizlerle paylaşmama vesile olan bir başka kaynağa gelelim: Fransa'da yapısal bir mantıkla yeniden değerlendirilmiş olan Rus biçimcilerinin çalışmalarının bir uzantısı olarak,[8] edebiyatın yapısal diyebileceğimiz bir ekolü, özellikle İsrail'de gelişmiştir.[9] Hâkim sayılan dilbilimsel kavramların biraz mekanik bir taklidinden çıkarabileceklerimiz ile benim önerdiğim şey arasında nasıl bir fark olduğunu göstermek için, bu ekol bana oldukça ilginç geliyor. Bu ekol, bir dönemin eserlerini anlamak için, onları sistem olarak kurmak gerektiği fikrinden yola çıkar; ki bu, geleneksel edebiyat tarihinden –"yazar ve eseri" ya da onun türevlerinden– özü koruyarak sahte metodolojik devrimler yapabileceğimiz için zaten önemli ve ilginç bir kopuştur. Bu araştırmacılar, eserleri ilişkileri içinde düşünerek, yazınsal ürünler uzamlarının özelliklerini keşfederler: Mesela, genel olarak yazınsal uzamda bir merkez ve çevre karşıtlığı, çevrede olanın merkeze yerleştiği bazı değişiklikler vb. gözlemlenir.

Fakat, dilbilimin tanımladığı şekliyle sistemden yola çıktıkları için, bir bakıma ideler göğünde kalırlar: Edebiyatta olan biten, edebî şeyler arasındaki ilişkilerin bir tarihi olarak yorumlanır. Peirce'in önerdiği üzere –aslında yine yapısalcılığın bir türevidir–, bir kavramı, bir mefhumu, içinde işlediği farklılıklar sisteminden bağımsız olarak düşünemeyeceğimizi söyleyen semantik alan kavramından yola çıksaydım, ben de buraya varacaktım.[10] Edebi-

8 Bkz. Tzvetan Todorov tarafından bir araya getirilmiş, sunulmuş ve çevrilmiş *Théorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, Seuil, Paris, 1966; yeniden basımı 2001.

9 Bkz. özellikle Itamar Even-Zohar, "Polysystem theory", *Poetics Today*, cilt 1, sayı 1-2, 1979, s. 287-310.

10 Bkz. Charles S. Peirce, Gérard Deledalle tarafından derlenen, çevrilen ve yorumlanan metinler, *Écrits sur le signe*, Seuil, Paris, 1978.

yat tarihini –felsefe tarihi de olabilirdi, yine aynı türde sorunlar söz konusudur– düşünmek için mesela eğer ben de bu çıkış noktasını almış olsaydım, simgesel sistem olarak eserler uzamının, bu uzamı oluşturan unsurların her birinin anlamının açıklamasını içinde barındırdığını söyleme noktasına varırdım.

Az önce yaptığım gibi, sadece eserler uzamına değil, aynı zamanda eser üreticileri uzamına da ilişkisel düşünme biçimini uygulamanın söz konusu olduğunu söyleyerek, iki analiz düzeyi arasında net bir ayrım yapmıştım ve böylelikle konum alışlar alanı ile konumlar alanı arasındaki ilişkiler sorusunu da ortaya koymuştum. Aslında bu makaleleri yazdığım dönemde şunun gibi bir şema vardı aklımda: İşte şurada ortodoksi –Yunan diline uymak için elipsin sağ tarafına koyabiliriz onu–,[11] sol tarafta heteredoksi, sapkın düşünce olacak, ortada ise tarafsız bir bölge olacaktır: Rus biçimcilerin uzantısı olan kişilerin olacağı bölge (Tinyanov, Şkolvski vb.). Tahakküm eden/tahakküm altındaki, merkez/çevre de aynı şekilde şemaya yerleştirilebilir; bunu kültürel ürünler düzeyinde koyabiliriz.

Ama ikinci bir uzam inşa etmem gerektiği yönünde bir hipotezim vardı: üreticiler uzamı. Bir önceki şemaya "konum alışlar uzamı" derdim ve bu şemayaysa, içinde üreticilerin bulunduğu "konumlar uzamı". Ve bu konum alışlar uzamının, konumlar uzamının bir projeksiyonu olduğu hipotezini öne sürüyordum. Reel toplumsal konumlar uzamında (yazarlar, müzisyenler, etnologlar vb. tarafından), üretim işbölümünde işgal edilen konumlar ile örtüşen konum alışlarla, konum alışlar uzamında işgal edilen konumlar arasında bir homolojinin bulunduğu postulatını öne sürüyordum. Hipotezi daha ileri götürecek olursak, burada [konumlar uzamının solunda] bulunan birinin şurada [konum alışlar uzamının sağında] yer alan bir konumda olma fikrine bile sahip olmasının son derece düşük bir ihtimal olduğunu söyleyebilirdik. Aynı döneme ait bir başka metinden, [Katolik ve akademisyen bir yazar] Paul Burget'yi tütü giymiş bir dansçı olarak düşünen garip bir kişilik olan Arthur Caravan'ın bir esprisini alıntılıyordum.[12] Bu tuhaf bir tür hayalî çeşitleme, polemiğin esin verdiği bu hayalgücü alıştırmaları [...] çok ilginçtir, çünkü yapısal alıştırmalardır. (Rüyaya dalmak için, sadece buradaki şeyleri yapmak için orada bulunan insanları hayal ederek eğlenebilirsiniz, genelde bu çok eğlencelidir. Tersi yönde o kadar işe yaramaz, oldukça parodik görünür.)

---

11 "Ortodoksi" sözcüğü "hukuk" anlamına gelen *orthos*'tan (ὀρθός) gelir.

12 "Eğer Paul Bourget'nin ününe sahip olsaydım, bir müzikal revüsünde külotla her akşam sahneye çıkardım ve emin olun iyi iş yapardım." (Arthur Cravan, "L'Exposition des indépendants", *Maintenant*, sayı 4, 1914; P. Bourdieu bu cümleyi "Le marché des biens symboliques", *L'Année sociologique*, sayı 22, 1971, s. 107'de dile getiriyor.)

Bir başka deyişle, toplumsal üretim ilişkileri uzamını bu şekilde kurmak, iki uzamı birbirinden net bir şekilde ayırmaya ve bunların arasındaki mütekabiliyet sorusunu sormaya sevk eder: Bu düzeyde [konumlar düzeyinde] yer alan dönüşümler, şuradaki [konum alışlar düzeyindeki] değişimlerle örtüşüyor mu? Bu hemen sorduğumuz bir sorudur. Şu konumu güçlendirecek bir şey olmadıysa, çeperin ortodoksinin yerini alabileceğini düşünebilir miyiz? Böylelikle, görece özerk olan bu alanın dışında ne olduğu sorusu çıkar karşımıza; geçen sefer sorduğum soru... Dönüp baktığımda, bana çok olağan geldiği için size söylemeyi unuttuğum bu ayrımı yakalamak çok zor oldu. (O kadar kolay olmadığının kanıtıysa, burada söylediklerime birçok itiraz gelmiş olması; söylediğim şeylerin ardında benim için aslında bir o kadar uzak olduğu için aklıma gelmeyen şeyler gören insanlar oldu – bu çok sık oluyor, belki benim açımdan bir yanılgı, ama her halükârda bu şekilde yaşıyorum bunu ve bu nedenle de dile getirmem önemli.)

Söylediğim şeyi kısaca toparlayacak olursam: Alan kavramının kullanımında çok sık karşılaşılan bir tehlike vardır ve dönemin ruhuna işlemiş olan yapısal düşünme biçimi etkisi altında, 1960'lı yıllarda "alan" sözcüğünün belli sayıda kişi tarafından oldukça afaki şekilde kullanıldığı bir dönem yaşandı – ki ben de başlangıçta onlar arasındaydım (oldukça dürüst davranıp dile getirdim bunu). Bu çok muğlak kullanımlarda, "alan" kavramı, kültürel ürünler ile bu kültürel ürünlerin içinde üretildiği uzamı birbirine karıştıran bir şeyi ifade ediyordu. Bana kalırsa, anlaşıldığı şekliyle *episteme* kavramı da bu iki düzeyi birbirine karıştırıyordu.[13] Kültür kavramı da her iki düzeyde muğlak bir şekilde işliyordu. Konum alışlar uzamı ile konumlar uzamını birbirinden ayırt etmek gerektiğini anlatmak için, bunun üzerinde ısrarla durdum; elbette postulatımı öne sürdüğüm mantıkta, bir konum alış, kendi devindiricisini kendi içinde barındırmaz. Konum alışlar alanı, çelişki içinde var olmaya devam edebilir; sadece konum alışlar düzeyinden hareketle bir tür partenogenez, bir değişim kurgulayamayız: Daha sonra konum alışlar alanı düzeyinde kendini gösteren hareket, konumlar alanında tekel için, tahakküm için, altüst etme vb. için mücadeleler düzeyinde yer alır. İşte söylemek istediklerim aşağı yukarı bunlar... Eğer tüm söylemek istediklerimi dile getirebildiysem, ne mutlu bana...

## Bilgilerin ortaya çıkışı üzerine parantez

Söylemediğim ancak bana önemli görünen tek şey (Bunlar benim için faydalı şeyler olduğu için sizler için de faydalı olacağını varsayıyorum), entelektüel

13 Michel Foucault, "episteme" kavramını *Kelimeler ve Şeyler* ve *Bilginin Arkeolojisi* (1966 ve 1969) kitaplarında teorileştirdikten sonra kullanmaktan vazgeçmiştir.

çalışmanın zorluklarından birinin, farklı zamanlarda ve bağlamlarda bireysel biyografilerde tarihsel olarak ortaya çıkan şeyleri birbirlerine kıyasla yerine koymaktır: Bir kısmı okulda öğrenilmiştir, diğer kısmı okul sonrası vb. okumalarla okul dışında öğrenilmiştir. Öğrenilenler, edinilme biçimine bağlı kalır ve bir araya getirme, entegrasyon işi olan entelektüel çalışma, edinilme biçimlerine bağlı bu bağlanmaları yenmek zorundadır. Bu iş için son derece faydalı şeylerden biri –en azından benim için öyle ve umarım başkaları için de öyle olur–, edindiğimiz bilgi içerikleri üzerine tarihsel ve toplumsal türde asgari bilgiye sahip olmaktır. Yeri gelmişken önemli bulduğum bir şeyi söylemek istiyorum: Fransız eğitim sistemi geleneklerinden biri –sosyoloji yapılabileceğini doğrulayan nedenlerden ötürü– (Durkheim *L'Évolution pédagogique en France*'ta[14] [Fransa'da Eğitimin Evrimi] bu konuda çok güzel şeyler söylüyor) bilgileri tarihsel ortaya çıkışlarından koparmaktır. Paul Bénichou'dan, yaptıklarından ve öğrencisi olduğu şeyden hiç bahsetmeden, sanki *Morales du Grand Siècle*[15] gökten zembille inmiş gibi davranılıyor. Dolayısıyla, bu sistemin ürettiği tarihdışı zihinler, iletişim kurmakta inanılmaz zorlanan zavallı tecritlilere dönüşüyorlar. Tecritlileri birbirleriyle iletişim kurdurma teknikleri arasında tarihsel soyağaçları vardır – "falancanın öğrencisi şöyle idi" vb... Belki de bu Fransa'da çok az öğrenci ve öğretmen olmasına bağlıdır [*gülüşmeler*]. Bu bir kötülük, ama sadece o kadarla da kalmıyor.

Mesela Rus biçimcileri hakkında söylenmesi gereken bir başka şey –polemik yapıyor gibi görünebilirim ama bundan sonrasına bir giriş yapmak için söylüyorum bunu– Fransa'ya yapısalcı dönemde ithal edilmiş olmalarıdır. Onu getirenler arasında en büyüğü Todorov'du ve yakın zaman önceki muhataplarımdan biri, eserlerinde tamamen bambaşka bir şey okuyabileceğiniz Rus biçimcilerin bu yapısalcı okumasını ifade etmek için "Todorovizm"den bahsediyordu. Rus biçimcilerini okuduk (özellikle Propp[16] ve birkaç kişi daha) ve "biçimcilik" sözcüğünün, biçimcilere rakipleri tarafından yakıştırılan bir hakaret olduğunu unuttuk. Biçimciler, Fransa'da anlaşıldığı gibi kesinlikle biçimci, yani kesinlikle semiyolog değillerdi. Her ne kadar dilbilimle benzerliğinden yola çıktıkları ve edebiyat sistemlerini üretim alanından bağımsız simgesel sistemler olarak ele aldıkları için –ısrar ediyorum– biçimci diyebileceğim bir eğilimden tamamen kurtulamamalarına rağmen, edebiyatı bizzat kendi içinde referansları olan, özerk bir uzam olarak görmüyorlardı. Anlaşılır oldum mu bilmiyorum ama bunun önemli olduğunu düşünüyorum, çünkü özünde Fransız entelektüel hayatındaki yirmi yıllık tartışma, en azından benim nazarımda bu tür sorunların etrafında dönüp dolaştı. İş-

14 Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France*, PUF, Paris, 1938.

15 Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Gallimard, Paris, 1948.

16 Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Seuil, "Points Essais", Paris, 1970.

te bu nedenle bu konuya geri dönmek gerektiğini düşündüm: Bu yapısalcılık/postyapısalcılık tartışmasının dışında olduğumu düşünüyorum ama yine de içinde gibi algılanmaktan korkuyorum; eğer işin içine yanlış anlaşılmalar ya da anlaşılmazlıklar katmayacağını bilsem, bunun fazla bir önemi olmazdı.

Bir başka husus, anlaşılmanın önündeki engeller arasında (ki yığınla vardır), yeni olanı zaten bilinene indirgeme eğilimi vardır. Bu da, bu yolla kültürlerini koruyan kültürlü insanların bir ürünüdür (kendimde bunları söyleme hakkı buluyorum ama bunları yazmak yakışık almazdı [*gülüşmeler*]: Eğitimin işlevlerinden biri, belki de önemli olabilecek ama kendimizde yazma hakkı görmediğimiz bu şeyleri söylemek olabilir.) İşlevi, savunma sistemlerine hizmet etmek olan bu "zaten bilinene indirgeme", anlaşılmayı bir bakıma ıskalamaya, içerikleri ıskalamaya götürür ve ben, eleştirel bir yumuşakbaşlılığın ya da ihtiyatlı bir alçakgönüllüğün bilimsel pratikte çok önemli olduğunu düşünüyorum; ancak burada da yine Fransız eğitim sisteminin teşvik ettiği bir şeyle karşı karşıyayız. ([Dersimin hazırlık notlarında] vardı bu ve söylemeyi unutmuştum.)

## Güçler alanı ve mücadeleler alanı

Alan kavramı etrafında düşünmenin, [yapısal düşünce biçiminin] toplumsal ilişkiler uzamına ve böylelikle de toplumsal ilişkileri ifade ettikleri sürece kültürel ilişkiler uzamına bir uygulaması olduğunu söyledikten sonra, hususların her birini derinleştirmeden, şimdi öz bir şekilde, güçler alanı ile mücadeleler alanı arasında geçen sefer verdiğim karşıtlıktan başlayarak, alanların belli sayıda özelliğini betimlemeye çalışmak istiyorum. Bu da yine, uzun süre kafa karışıklığı yaşadıktan sonra biraz daha netliğe kavuşturabildiğimi düşündüğüm bir husus: Sanırım uzunca bir süre, düşünülmek üzere önüme çıkan tikel nesneye bağlı olarak, alan kavramını ayrım yapmaksızın, kimi zaman güçler alanı, kimi zaman mücadeleler alanı olarak kullandım. Burada yine ampirik araştırma işinin öğrettiği bir şey söz konusu: Nesneler belli şekillerde düşünülmek için kendilerini sunarlar; kimi nesneler vardır ki, onlar hakkında düşünürken kolaylıkla fizikalist oluverirsiniz; kimi nesneler vardır ki, hakkında düşünürken kolaylıkla temsiliyetçi olursunuz. Tikel nesne ile kurduğumuz ilişkinin bir rolü vardır. Buna göre, tamamen yabancı olduğumuz bir nesne karşısında çok daha kolay fizikalist olacağızdır şüphesiz ve ben –ki bunu göstermeye çalışacağım– fizikalist görüşün, anlaşmazlığı çözmek için muhakemeye başvurmanın fizikalizasyonun bir biçimi olması ölçüsünde, toplumsal uzamda hâkim konumda bulunanlara oldukça doğal geldiğini düşünüyorum. Yani şu ya da bu bilimsel nesnenin ayrılmaz parçası olan epistemolojik eğilimleri her an sorgulamak gerekir.

Güçler alanı ile mücadeleler alanı arasındaki ayrım, metodolojik olarak önemlidir. Araştırma işlemlerinin pratikte yürütülmesinde bizleri farklı işlemler yapmaya zorlar. Eğitim disiplinleri ya da edebiyat alanı vb. gibi bir alanı güçler alanı olarak inşa etmek, kabaca, ele alınan uzama hiçbir şey girmediği sürece görünmez kalabilecek ve bu uzama girecek her şey üzerinde etkili olacak potansiyel güçlerin daimi olarak etkili olabileceği bir uzamı inşa ettiğimizi aklımızın bir köşesinde tutmak anlamına gelir. Peki, bu potansiyel güçleri nasıl tanıyabiliriz? Bunun ölçü birimi nedir? Bir güçler alanının yapısı nasıl tanımlanır? Güçler alanı konusunda düşündüğümüzde ilk soru budur. Bu güçler alanında işgal edilen konumları nasıl adlandırırız? Bunları birbirlerine göre nasıl nitelendiririz?

Mücadeleler alanının mantığı bizim için çok daha doğal bir düşünme biçimidir. Politik dünyanın sözelleştirmelerinde çok fazla kullanılan "mücadele" sözcüğüne çok alışkın olduğumuz için muhtemelen... Mücadeleler alanı dilini kullanacak olursak, sahip oldukları silahları kullanarak, bu uzamda devredeki oyundan pay almaya çalışan failler olması bakımından, edebiyat uzamının bir mücadeleler alanı olduğunu söyleriz. Mücadeleler alanından bahsettiğimizde, içinde yaşayan failler için bir anlamı olan bir evrende yer alırız. O dünyanın içinde güç ilişkilerinin durumunu muhafaza etmeyi ya da dönüştürmeyi hedefleyen muhafazakâr ya da altüst edici niyetler tarafından yönlendirilen eylemlerin meydana geldiğini de söyleyebiliriz.

Burada bunu yapmak istemiyorum, ama özünde Marksist gelenekte her iki yönün (güçler alanı ve mücadeleler alanı) hiçbir zaman açıkça birbirinden ayırt edilmediğini göstermek faydalı olacaktır. Bu şekilde sürekli birinden ötekine geçeriz. Bu kafa karışıklığı da bana kalırsa ekonomik olarak, evet, büyük fayda sağlar, ama içinde bir yığın bilimsel olumsuzluk barındırır. Sunum gereği, alan kavramının iki tür tanımını birbirinden ayırıyorum ve sadece bir akıl işlemiyle, bilinçli bir soyutlamayla, bu ayrımı yapabileceğimizin altını çiziyorum: Gerçekte bir konumun, her an, belli bir konumda bulunan insanların kendi konumlarını korumak, onu dönüştürmek için bir mücadeleye girişecekleri bir konum olduğu düşüncesi vardır aklımızda. Bir başka deyişle, her an konumlar, konumlarını dönüştürmeyi hedefleyen konum alışları beraberinde getirir. Her an, güçler alanı, içinde güçler alanını dönüştürmek için mücadelelerin olduğu bir yer gibi işler. Yani bunun bir soyutlama olduğunu bilerek, nesnenin inşasının bu iki momenti arasında ayrım yapmak gerekir.

## Toplumsal bir konumu düşünmek

Böylelikle ayrımı ve onu teorik bir soyutlamadan başka bir şey gibi görmenin olanaksız olduğunu ortaya koymuş oldum. Şimdi ilk moment: Güçler

alanı, fiziki alan olarak alan, güçler alanı içindeki failler, fail grupları, kurumlar tarafından işgal edilen konumların bir durum teorisi olarak alanın tanımıdır. Bu bakış açısıyla ele alındığında toplumsal dünya, içinde tekil ya da kolektif faillerin her birinin, uzam içindeki konumuyla, yani bulunduğu uzam noktasına kazınan bütün özelliklerle, uzamın genel yapısının ayrılmaz bir parçası olan özelliklerle tanımlandığı bir olası güçler uzamı, bir birlikte yaşama düzenidir. Konumdan bahsetmek, bu uzamda ilişkisellikten başka bir özellik olmadığını her an hatırlamak demektir. Yani bir konum, ancak genel konumlar uzamına kıyasla tanımlanabilir. Üst ya da alt sınıflardan bağımsız bir orta sınıftan bahsetmenin hiçbir anlamı yoktur. Dahası, genelde diğer sınıfları ona göre düşünebileceğimiz bir sıfır noktası olarak düşündüğümüz alt sınıfların, tam da bu sınıfın altında başka bir şey olmadığından ya da [daha ziyade, sık yapılan bir hatanın önüne geçmek için] üstünde bir şey bulunma ihtimali olduğundan, sadece üst sınıflarla kıyaslandığında bir anlamı vardır. Son yirmi yılda halk sınıflarında safça "eğitim ihtiyacı" denilen şeyin ortaya çıkışını anlamak söz konusu olduğunda, mesela göçmen emeğinin var olduğu bir toplumda mutlak sıfır noktası durumunda olmayan işçi sınıfı konumunun özelliklerinden birinin, popülist bir bakışın en aşağıya koyduğu bu konumun muhafazasına, hiçbir şey olmayan ve hiçbir şey yapmayanlara kıyasla belli bir mesafeyi korumaya yönelik stratejiler olduğu genellikle unutulur. Bu potansiyel olarak düşüşteki konum, tutumların temelinde yer alabilir ve mesela beklenmedik, garip, sadece tözcü olarak düşünülen konum hakkında sahip olduğumuz fikirlerle uyuşmadığı için muhafazakâr olarak tanımlayabileceğimiz konum alışlarla ifade bulabilir [...].[17] Bu konum ve onu işgal edenler, özelliklerinin ciddi bir bölümünü, konumun bir uzamda olmasına ve sadece ilişki içinde anlam kazanmasına borçludurlar. Konumun bir özelliği, hem olduğumuz yerde hem de başka bir yerde olamıyor olmamızdır; ki bu da, bir konumlar uzamını olduğu haliyle düşünmekten kaynaklanan temel bir aksiyomatik özelliktir: Hem olduğum yerde, hem de başka bir yerde olamam; kendimi "...nın yerine koyamam." Çok basit olan bu önerme, koca bir iletişim, bilinçlerin iletişimi fenomenolojisini ve 1960'lı yıllarda yazılıp çizilen bir yığın şeyi yerle bir eder. "Kendini ...nın yerine koymak", sosyolojik olarak imkânsızdır. "Kendini ...nın yerine koyma"nın bir oyun olma ihtimali yüksektir: Tıpkı Arthur Cravan hakkındaki hayalî alıştırmada betimlediğim, orada imkânsız olan, orada olması düşünülemeyecek bir şeyi bir konuma dışarıdan getirmemiz gibi... Bu, popülizm kavramı üzerine düşünmeyi sağlıyor...

Biraz tereddütlü olduğum için üzgünüm: Kendimi güvenle ifade etmek

17 Muhafazakârlık ve toplumsal güzergâh üzerine bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, özellikle s. 528-535.

için yeteri kadar büyük bir kesinlik yok elimde. Üstelik kulağa son derece saçma gelen şeyler söylemek zorunda kalıyorum. Sadece –bu belki *ex post* bir ispat– çalışmamda ilerlemek için saçma görünen şeyleri yeniden düşünme gerekliliğini deneyimliyorum durmaksızın; ki bu toplumsal dünya durumunda özellikle zordur, çünkü hep söylediğim gibi, pratik olarak zaten her şeyi biliyoruzdur (ki bu nedenle açıklama, bir "zaten biliniyor" izlenimi uyandırıyor); ancak aynı zamanda bu saçma şeyleri düşünmemizi engelleyen teorik yarım-bilgilerimiz vardır. Mesela, "işçi sınıfı/proletarya" ya da "lümpen proletarya/proletarya" demek istemedim: İlişkisel anlamda düşünmenin önünde devasa engellerdir bunlar, çünkü bu bir tözselleştirme, yani töz olarak muamele etmektir ve hatta işçi sınıfının kişileştirilmesini içerir. Bu polemik sözleri, saçma ancak temel şeyleri düşünmenin zor olduğu sosyal bilimlerde çalışmaya özgü zorluğu göstermek için dile getiriyorum.

Bir konumda olmanın bir başka konumda olmamak olduğunu hatırlatmak için –Leibniz bunun üstüne güzel şeyler söylemiştir–, teorik bir cüretkârlık ve alçakgönüllülük karışımı gereklidir; ki herkes bir yerlerde bir konuma sahip olmanın ne demek olduğunu bildiği için, bu kaçınılmaz olarak kulağa saçma gelir. Bu zorlukla hep karşılaşacağım ve bundan çok çekeceğim için de dillendirmeyi seçiyorum. Bir yerde olduğunu bilmek, başka yerde olmamak demektir, ütopik olmamak demektir. Sizlere tekrar okumayı önerdiğim Mannheim'ın entelektüeller teorisi, üstünde çok yazılıp çizilen "organik entelektüel" ya da "ne bağı ne de kökleri olan entelijansiya" teması,[18] söylediğim şeyin iyi bir örneğidir: Hem bir yerde hem de başka bir yerde olabilir miyiz? Sosyolojik olarak bir konumu işgal etmek, bir yerde olmak ve başka bir yerde olmamak demektir; düşünce olarak değilse tabii... İyi de "düşüncede başka yerde olmak" ne demektir? Düşünce, konuma bağlı olacağı için, bu bir konumda bulunduğunuz, ancak başka bir konumun düşüncesine sahip olduğunuz anlamına gelir.

18 Derslerin döneminde Karl Mannheim'ın eserinin sadece kısmi bir çevirisi vardı: *Idéologie et utopie*, Marcel Rivière, Paris, 1956 [1929] [*İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Nika Yayınevi, İstanbul, 2016]. 2006 yılında, Jean-Luc Evard'ın tam çevirisi Éditions de la MSH tarafından yayımlandı. Kullanıma geçen "Bağları olmayan entelijansiya" kavramı, bu son çeviride "toplumsal olarak köksüz entelijansiya" olarak karşılanmıştır: "Sık sık [bu görece ağırlıksız tabaka] toprakla olan bağlarının, teorik düşünüm egzersizlerini onlara öğretmeyi çok zor kıldığı muhafazakâr gruplara kendi teorisyenlerini verdi. Ancak toplumsal durumu nedeniyle, modern dönemin politik mücadelelerinin beklediği eğitimin öncüllerinden mahrum olan proletaryaya da kendi teorisyenlerini verdi. Liberal burjuvaziyle yapılan anlaşmaya gelecek olursak, bundan zaten bahsettik. Tüm konumlarla özdeşleşme kapasitesi, entelektüellerin, sınıf anlamında kendilerine yabancı olan bu gruplarla yakınlaşmalarını olanaklı kıldı. Onlar için ve sadece onlar için, bir seçim olanağı vardı; oysa sınıf bağları ikilemsiz olan bireyler, eylemde bulunmak için istisnai olarak onları geçebilecek düzeydeler." (s. 131). Bir öncekine karşı olarak kullanılan "organik aydın" kavramı Antonio Gramsci'den alınmıştır: "Ekonomik üretim dünyasında temel bir görevin çıktığı sahada doğan her toplumsal grup, sadece ekonomik alanda değil aynı zamanda toplumsal ve politik alanda da, ona kendi görevinin homojenlik ve bilincini getiren bir ya da daha fazla entelektüel tabaka yaratır." (*Œuvres choisies*, Éditions sociales, Paris, 1959, s. 429.)

Buraya kadar söylediklerimi iyi dinlediyseniz, diğerlerinin konumlarına dair fazla hayalî olmayan bir düşünceye sahip olma şansımızın yüksek olması için, konum olarak kendi konumumuzun düşüncesine sahip olmamız gerektiğini anlamış olmanız gerek. Eğer bir konum işgal ediyorsak, başka yerde olamayışımızın tüm sonuçlarına katlanmamız gerekir. Genellikle, yarım bilginin, kalıplaşmış fikirlerin, biraz eskimiş Marksizmin vb. labirentinden çıkmayı sağlayan ipuçlarını bulmak için totoloji görünümlerden işe başlamak gerekiyor. Peki bir yerde olmanın başka yerde olmamak anlamına geldiğini söylüyorsak, "başka yerde olmamak" ne demektir? Dili değiştirip şunu söylemek faydalı olabilir: "Bir şey olmak, başka bir şey olmamaktır," ya da "Patron olmak, işçi olmamaktır"... Bunu söylemek bile bir şey, değil mi? [*gülüşmeler*]. Bu, klasik ayrımı alacak olursak, zıt ya da çelişkili bir olumsuzlama olabilir: Bunu söylemek, sadece başkası olmak anlamına mı gelir (patron başkasıdır), yoksa antagonist olmak anlamına mı gelir? Tüm konumlar için aynı anda geçerli bir cevap olup olmadığını da sorabiliriz kendimize. Bir sınıfın içinde, mesela, hâlâ konumlar var mıdır? Bir sınıfın içinde farklılaşmanın biçimi, sınıflararası farklılaşmadan farklı mı olacaktır? [...]

İşte, ilişkisel açıdan düşünmenin sevk ettiği düşünce biçimleri bunlardır. Şöyle de denilebilirdi: "Acaba olduğumuz şey olmamız, başka yerde olsaydık, orada olacağımızdan başka türlü olmayacağımız anlamına mı gelir?" Peki, bu durumda toplumsal dünyada bulunduğumuz konum ne olursa olsun, toplumsal olarak var olmak aynı şey midir? Bir tür, konumlara aşkın antropolojik evrensellik ortaya sürebilir miyiz? Genelleşmiş yabancılaşmalar var mıdır (mesela modayla olan ilişki) ya da bu genel yabancılaşmalar, yaşandıkları konuma göre özelleşirler mi? Bu son derece önemli bir başka sorundur. İlişkileri, tahakküm eden/tahakküm edilen açısından düşünmek çok rahattır ve pedagojik veya höristik olarak, "burjuva" ve "işçi" sınıflarındansa "tahakküm eden" ve "tahakküm edilen" sınıflardan bahsetmek daha iyidir; çünkü elbette "tahakküm edileni" düşünmeden "tahakküm edeni" düşünmek imkânsızdır: Bunlar ilişkisel kavramlardır. Sonuç olarak, üst/alt karşıtlığı bile, bağımsız bir hayattan nasiplenen ve proletaryasız bir burjuvazi ya da burjuvazisiz bir proletarya olasılığını düşünmeye izin veren, şu burjuva/proletarya gibi büyük nesnelerden daha iyidir. İlişkisel düşünmek, onu ilgili tüm uzamla ilişkilendirmeden toplumsal dünyada olup bitenler hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi aklımızın bir köşesinde tutmak demektir: [Spinoza'nın] dediği gibi, "Her belirlenim bir olumsuzlamadır"[19] ve bu, toplumsal dünyada özellikle doğrudur.

19 Genelde Latince çevirisinden alıntılanan "*determinatio negatio est*" cümlesi (kaybolan orijinal metin Hollandacaydı) Spinoza tarafından figürlerin sınırlı çerçevesinde kullanılmıştır: "Figürün olumlu bir şey değil, bir olumsuzlama olduğu fikrine göre, belirlenimsiz olarak değerlendirilen

Kültür konusunda ve kültür/karşı kültür/anti kültür/halk kültürü vb. hakkındaki büyük tartışma konusunda başka bir örnek vereceğim. "Halk kültürü" (birçok tırnakla söylüyorum) başka bir şey midir yoksa bir "anti" midir? Başka mıdır, yoksa karşı mıdır? Kendimize, sorunun büyük ölçüde tek bir sözcükle, sözcüğün her ikisinin aynı anda var olamayacağı bir uzamdaki iki konuma uygulanmasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormaksızın, bu ayrımın etrafında çırpınıp duruyoruz. Oysa geçen sefer incelediğim basit bir nedenden dolayı, kültür kavramı avam olana karşı oluşmuşken, avam kültürün ne olabileceği hakkında hiçbir fikrimiz yoktur. "Halk kültürü" kavramı da düşüncede "kendini yerine koyma"nın bir sonucudur. Kendimizi onların yerine koyarak onlara iyilik ettiğimizi sanıyoruz. Entelektüellerin popülist yanılgıları, genelde kendimizi onların yerine koymaktan başka yapabilecek daha iyi bir şey olmadığı fikrine dayanır. Bu yanılgılar, düşüncede kendini karşısındakinin yerine koymaktan ve bir entelektüel olsaydı ne düşünürdü, ya da normal düşünseydi [*gülüşmeler*] –her zaman normatif olduğu için– ne düşünmesi gerekirdi diye düşünmekten ibarettir. Tüm bunlar, çok basit bir şekilde, söylemekte tereddüt ettiğim önermelerden kaynaklanıyor. Devam etmek lazım... Sonuç olarak ilk nokta bu.

## İlişkisel bir uzam nasıl inşa edilir?

Elbette bu konumlar, onu işgal eden faillerden bağımsız olarak vardır – bunun üstünde çok duruyordum. Konumlar, işgal eden faillerle ilişkilerden çok, başka konumlarla ilişkileriyle belirlenirler; elbette bu –dilimde tüy bitti, ama bir kez daha tekrarlıyorum– faillerin sorgulanmasının, konumlar hakkında bize bilgi sağlamayacağı anlamına gelmiyor; bunları öğrenmenin de elbette genellikle başka yolu yoktur. Aynı şekilde, az önce simgesel sistemler hakkında [söylediğim gibi], toprak ekme işini anlamak için, hasattan, tarım ritüellerinden, kısaca tüm mitik uzamdan geçmek gerekir. Aynı şekilde, yine hizmetkârınki gibi bir konumu anlamak için de uzamın tamamını, yapısı ve gelecekteki hali içinde anlamak gerekir. Tipik bir başka örnek: Köylü sınıfı, köy sosyolojisi tarafından incelenir, ama az önce söylediklerimin hepsi köy sosyolojisinin yıkımı anlamına geliyor. Bu benim çıkıştaki totolojimden kaynaklanıyor: "Bir konum, bir konumdur." Bir şehir sosyolojisi de yoktur,

saf maddenin bir figürü olamayacağı ve sadece sonlu ve belirlenimli bedenlerde figür bulunduğu açıktır. Bir figürü algıladığını söyleyen kişi, şundan daha öte bir şey göstermiyordur: Belirli bir şeyi ve onu ne şekilde olduğunu canlandırıyordur gözünde. Bu durumda, bu ispat, onun varoluşuna göre değil, tam tersine, var olmayışına (*ejus non esse*) aittir. Yani figür bir belirlenimden öte bir şey değildir ve her belirlenim bir olumsuzlama ise, figür de daha önce dediğim gibi olumsuzlamadan öte bir şey olamaz." ("Lettre L au très humain et très prudent Jarig Jelles", Lahey, 2 Haziran 1674, Baruch Spinoza, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1962, s. 1230-1231.)

çok fazla sosyoloji de yoktur, dergiler de, insanlar da yoktur [*salonda gülüşmeler*]... Görüyorsunuz, totolojiler önemlidir; her zaman totolojilerle başlamak lazım... Bilimsel çalışma yapanlar için –kendime insanları gülümsetmenin faydasız olduğunu söyleyerek, bir tür ihtiyatlılıkla, normalde bunu [vurgulamıyorum]–, neden batı banliyölerindeki gençleri inceleme, Provence köyü üzerine monografiler hazırlama ya da 14. yüzyıl İngiliz konaklarını inceleme noktasına gelindiğini sorgulamak önemlidir. Bunun, alan kavramıyla yapılan bir inşanın önünde toplumsal bir yığın fiilî engel olmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Tekrar ediyorum: Eğer olması gerektiği gibi davranıp, patron/hizmetçi ilişkisini inceleyecek olsam, eğitim sisteminde, toplumsal dünyada tüm olan biteni incelemek gerektiğini düşünme noktasına gelirim; ki bu imkânsızdır, uzamın doğru inşası, akılcı bir şekilde onu kesitlere ayırmayı bilmektir. Bir çalışma konusu ve stratejisi seçmek, kesinlikle epistemoloji kitaplarında söylendiği gibi bir hipotez değil, kısıtlı kaynakların tahsisidir: Sınırlı bir çalışma sürem olduğunu, haftada ortalama üç gün çalışabileceğimi biliyorken, bunu, şu ve bu kısıtlama altında maksimum verimi elde edecek şekilde nasıl kullanabilirim? Geçen sefer, ***büyük okulların*** tamamı üzerine genişletilmiş bir çalışma karşısında, tek bir okul üzerine bir monografi yazma konusunu anmıştım: Birçok araştırmacının karşısına somut olarak işte bu tür bir sorun çıkar. Bu durumda mesele, ondan yola çıkarak, anlamaya karar verdiğim şeyden daha fazla şeyi anladığım, anlaşılabilirlik uzamını ve anlam bakımından mümkün olan en az şeyi yitirdiğim eşiği bulmak için nereye kadar gitmem gerektiğini bulmaktır.

Köy monografisine geri dönelim: Eğitim sisteminin ve ekonomik sistemin köylerin sınırını aştığını [ve] evlilik sisteminin de köylerin sınırlarını aşmaya başladığını unutarak, bir köyü, dünya içinde bir dünya olarak inceleyebilir miyiz? Sosyoloji söz konusu topraklara adımını atar, istatistiklerin köy ölçeğinde olduğu gerekçesiyle köyün etrafına koca bir çizgi çeker ve der ki: "Beni ilgilendirenin bu olduğuna, açıklama ilkesinin bunun içinde olduğuna karar veriyorum." Neden bu şekilde yapıyoruz? Öncelikle –ki belki de asıl olan budur– toplumsal talep göz önüne alındığında, buna çok iyi gözle bakılır: Bunun bir adı vardır ("monografi"), bu tür makaleler yayımlayan dergiler vardır vb. ve malzeme bu şekilde inşa edilmiştir: İstatistikler, köy ölçeğinde inşa edilmiştir; kanton düzeyinde işler o kadar iyi yürümez ve bölge düzeyinde yığınlar çıkar karşınıza ve her şey birbirine karıştırılır vb. Belgeler de şu ya da bu şekilde oluşturulmuş ve sayılmıştır.[20] Yani o basit "ilişkisel olarak düşünme" kuralını uygulamada, işi son derece zor kılan bir yığın

20 Bu konuda, bkz. Patrick Champagne, "La restructuration de l'espace villageois", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 3, 1975, s. 43-67; yeniden basımı: *L'Héritage refusé*, Seuil, Paris, 2002, s. 51-95.

engel vardır ve tesadüfen uyguladığımızda da pozitivist bir görüşe çağrı söz konusudur. Epistemoloji devreye girer: "Çok sayıda nesneyi kötü bir şekilde incelemektense ufacık bir nesneyi incelemek yeğdir...", "Nerede çokluk..." vb. Bu normdur ama epistemolojik olarak yeniden ifade edilmiş biçimiyle... Epistemoloji için de işler genelde bu şekilde gerçekleşir: Araştırma danışmanının tavsiyeleri, genelde bir "adil bilgelik" timsalidir. Tüm bunların, bir kez daha kesinlikle polemik olmadığı söylenebilir, ama Bachelard bilimsel polemikten bahsediyordu:[21] Bilim her zaman polemiktir: Sorunlara, rakiplere, kötü inşa edilmiş nesnelere karşı savaşmaktır; önden kurulmuş nesneleri yıkmaktır; yanlış inşa edilmiş şeyleri yeniden inşa etmektir.

Bu iş, esas itibariyle toplumsal olan zorluklara toslar, bunu dile getirmiştim – yine de söylemem önemliydi. Sorunlardan biri, uzamı ve uzamın yapılanmasının ilkelerini inşa etmektir. Eğer bir alanı ve bu alanda birbirlerine göre konumları inceliyorsam, "Bu şundan uzak, bu şuna yakın, şu ve bu birbirine değiyor, bu yukarıda, şu aşağıda, bu sağda, şu solda", "Buradan şuraya gitmek için ne sarf etmek lazım? Bu yer değişimini yapması için failin hangi güce sahip olması lazım? Ana babası mı olması lazım, yoksa parası mı, diploması mı, cüreti mi olması lazım?" dememi sağlayacak ölçüyü nerede bulacağım? Bir alanla karşı karşıya olduğumuzda karşımıza çıkan sorulardır bunlar. Mesele, yapılandırıcı ilkeleri belirlemektir. Nedir bu yapı? Güç ilişkilerinin yapısı nedir? Nedir bu güç? Sermaye dağılımından bahsetmeden güç ilişkilerinin yapısından bahsedemeyiz. Başka bir deyişle, bir anda birçok sözcük sokuyorum devreye: "Yapı", "dağılım", "sermaye", "özgül sermaye" (sanırım hepsi bu kadar). Tüm bu sözcükler üzerinde açıklama yapmak gerekiyor ama – tereddüdüm boşa değil– bu sözcüklerin her birinde bir rahatsızlık hissediyorum; ne ifade ettiklerini yavaş yavaş öğrenebileceğimi umarak kullanıyorum bunları. Şöyle düşünebilirsiniz: "Bu kadar eğreti düşünüyorsa, nasıl oluyor da bize bilimsel otorite konumundan sesleniyor?" Kendimi savunmak için, bana göre o kadar eğreti olmadığını ve kötü inşaları sökmeyi ve daha iyi inşa etmeyi sağlayan, bu işlevi gören faydalı araçlar bütünü olduğunu söyleyebilirim. Tabii ki, cafcaflı bir bilimsel doktrinle kıyasladığınızda onun kadar gösterişli bir şey değil, evet biliyorum, ama bunun için yapabileceğim bir şey yok...

## Sermayenin dağılımı ve farklı yapılar

Disiplinler alanı örneğiyle ilgili olarak, sermayeye dair ipuçları, bir bakıma evrensel ölçütler niteliğindeki bazı göstergeler sunmuştum. Bir alanda para eden şeyi ölçmek için, orada neyin etkin olduğunu, neyin etkileyici oldu-

21 "Bilimsel gözlem her zaman polemik bir gözlemdir." (G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, s. 12.)

ğunu, eyleme geçmek, başarılı olmak, kazanmak, özgül bahisten nasiplenmek için neye sahip olmak gerektiğini sorgulamak gerekir. Bu öyle az buz bir şey değildir: Özgül bahisler, alanlara göre, akademik prestij, dinî otorite, edebiyat klasikleridir. O halde işe yaraması için ilgili alanda neye sahip olmak lazım? Sahip olunması gereken, belli bir yapıya göre dağıtılacak özel bir sermaye biçimidir. Farklı büyüklükte yapı sınıfları olduğunu – ekonomiyle benzerlik burada doğal olarak kendini dayatıyor. Elimizde kusursuz bir rekabet yapısı olabilir: Alana müdahil olan tüm failler ve kurumlar aynı sermayeye sahip ve rekabet içindekilerin hepsi birbirine denk olabilir. Mesela, en büyük olmak söz konusuyken hepsinin boyu aynı olabilir; en hızlı olmak söz konusuyken hepsinin hızı aynı olabilir; ekonomik anlamda en kapitalist olmak söz konusuyken hepsinin sermayesi aynı olabilir; eğitim sisteminde başarılı olmak söz konusuyken hepsinin kültürel sermayesi aynı olabilir vb. Bunun karşı kutbu, tamamen eşitsiz bir dağılım, içinde tek bir failin ya da bir grup failin söz konusu alanda kullanılabilir bütün sermayeyi elinde topladığı, mutlak tekel durumudur. Bu durumda karşımıza bir sorun çıkar: Bu, fiziki alan anlamında değil de, mücadeleler alanı anlamında, hâlâ bir alan mıdır?

(Bu noktada, daha sonraya bıraktığım bir şeyi konuya dahil etmek zorundayım: Tam bir tekelin gerçekleştiği bir alanın, bu olası olduğu sürece –çünkü sadece bir hayal ürünü de olabilir–, mesela dinî sermayenin ya da dinî meşruiyetin tamamen bir kişinin ya da bir grup kişinin elinde toplandığı bir alanın, artık gerçekten bir alan olmayacağını düşünüyorum. Bu konuya geri döneceğim [...], ancak aygıt dediğim şey olacaktır bu. Neredeyse fizikalist bir analizle doğrulanabilir, tamamen mekanik bir uzama denk düşecektir; yani ne olacağını bilmek için tekel sahibinin ne istediğini bilmenin yeterli olacağı bu duruma, aygıt kavramını tahsis etmek gerektiğini düşünüyorum: Bu şekilde tarihsiz bir alan olacak bu alan içinde, kesinlikle hiçbir altüst etme olanağı olmayacaktır, artık tarih de olmayacaktır. Parantezi burada kapatıyorum ama daha sonra tekrar değineceğim.)[22]

Pratikte asla gerçekleşmeyen bu iki hayalî yapı arasında, içinde söz konusu özgül sermayenin eşitsiz dağılımının olduğu gerçek yapılar vardır: Kimilerinin elinde çok sermaye vardır, kimilerinde biraz daha az, kimilerinde az, kimlerinde çok az vardır, kimilerinde nerdeyse [hiç] yoktur. İşte bu dağılımı ölçebiliriz. "Dağılım" kavramı son derece faydalıdır. Üniversite alanının inşası örneğinde, evrensel bir ölçüt, yani farklılaşmış insanlarda (coğrafyacılar, tarihçiler, vb.) ortak olabilecek eğitim sermayesinin bir ölçümünü

22 Alan ve aygıt arasındaki fark hakkında bkz. Pierre Bourdieu ve Loïc Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, Seuil, Paris, 2014 [1992], s. 147-148. [*Düşünümsel Sosyolojiye Davet*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021].

aramıştım. École Normale'li unvanı bir ölçüdür. Eğitim dünyası söz konusu olduğunda –envanter olması koşuluyla– hiyerarşileştirme ilkesinin, eğitim sermayesi olduğu hipotezini öne sürerek Bakalorya alanlarını, Concour général'deki başarı oranlarını vb., yani özgül bir sermaye indeksini de alabilirdim. Analiz yapıldıktan sonra, bu eğitim sermayesinin kendisinin de farklılaştığı, sermaye alt türlerinin ayrımının yapılması gerektiği de ortaya çıkabilir: Sorbonne'a götüren kanonik eğitim sermayesi, diğer üniversite kurumlarına götüren daha heteredoks eğitim sermayesi... Bu yapının içinde, daima bir mücadelenin eşlik ettiği, artık sadece tek boyut değil iki, hatta daha fazla boyut barındıran, daha karmaşık bir yapının olduğu ortaya çıkacaktır: Uzam ne kadar karmaşık olursa, hiyerarşileştirme ilkeleri etrafında mücadele de bir o kadar karmaşık olacaktır.

O halde bu ikinci moment üstünde biraz konuşayım: Bir araştırmacı olarak, ben kendimi alanın dışına koyuyorum ve bu şekilde inşa edilen uzamın hem anlaşılabilirlik hem de bir öngörülebilirlik sunabileceği şekilde uzamı oluşturmamı sağlayacak şeyi arıyorum. En ideal dağılım, insanların söylediklerinde, yaptıklarında en fazla şeyi anlamamı sağlayacak dağılım olacaktır. Toplumsal uzamın, toplumsal alanın yapısı söz konusu olduğunda –burada da sonra söyleyeceklerimi önceliyorum– *Ayrım*'daki üstü örtük hipotez, sınıf ilişkileri toplumsal uzamının ya da alanının, iki hiyerarşileştirme ilkesinden hareketle inşa edilebileceğidir: ekonomik sermaye ve kültürel sermaye. Ama aslında, tüm karmaşıklığı içinde uzamı, görece özerk tüm alanları bulmak için bizzat kendileri hiyerarşileştirilmiş olan (ki bu çok önemlidir) ve birbirilerine kıyasla görece özerk çok farklı hiyerarşileştirme ilkelerine denk düşen çok sayıda boyutu işin içine dahil etmek gerekecektir. Tıpkı bir mütekabiliyet analizinde, eksenlerin olması gibi. Hiyerarşileştirme ilkelerinin bu yapısının, insanların oldukları yerde olmalarını ve oldukları yerde olarak yaptıkları şeyi yapmalarını sağlayan şeyi benim anlamamı sağlaması beklenir. Alanın tanımı gereği, o halde bu açıklayıcı bir tanımlamadır. İnsanların bu konumu işgal ederek yaptıkları şeyin açıklayıcısı olan bir konumlar uzamıdır bu; her koşulda ve habitusların görece özerk olması kaydıyla – bu konuyu şimdilik bir kenara bırakalım. Yani uzam, bu alanda hâkim özgül sermayeye farklı farklı sahip olunması anlamında bir hiyerarşileştirme ilkesi bulunduğu hipotezi üzerinde inşa edilir. Elbette bu özgül sermayenin ne olduğu üzerine konuşmak gerekir: Neden özgül? Nasıl meydana geliyor? Neden alan sınırları içinde işliyor da başka bir yerde işlemiyor? Bir alandan diğerine geçtiğimizde bu sermaye nasıl dönüşüyor? Alanda mı meydana geliyor? Alanın bir ürünü mü ve bu durumda nasıl alanı düzenleyen şey olabiliyor?

Elbette her alanın içinde bir yapı vardır ama –buna karşılaştırmalı kafa yormak gerekir–, alanlar arasında kesişim yerleri de vardır. [...] Bu yerlere bir örnek, planlama komisyonlarında olduğu gibi, farklı alanlarda bulunan insanların karşılaşma yerleri olabilir.[23] Bu alt uzamlardaki bir sorun, alanlararası hiyerarşilerin idaresidir. Bu tür bir başka yer, [edebiyat] salonları olabilir: Her ne kadar salonun yarattığı tek sorun bu olmasa da, sermayesi farklı alanlara bağlı insanların buluştuğu, epey yapay nitelikteki bu alt uzam içinde söz konusu hiyerarşinin nasıl yönetildiğini kendimize sorabiliriz. Salonun sorumlusu olan kişinin, ev sahibinin, diplomasi ve stratejilerle, her biri kendi sınıflarında birinci olan ve bir alt uzamda bir anda birlikte yer almaya başlayan –ki bu bir sorundur– insanlarla muhatap olduğunu bilerek bu ilişkileri yönetmesi, hipotezlerimizden biri olabilir. Toplantının, bir tür "alanların alanı" olarak, temsilcileri aracılığıyla farklı alanların karşı karşıya gelecekleri bir saha olarak bir araya gelip gelmeyeceğini ya da tam tersine yansızlaşmış ilişkilere sahip olmak için insanların kendi alanlarını bir bakıma "vestiyerde" bırakıp bırakmayacaklarını bilmek de bir soru olabilir. Size soyut, aksiyomatik haliyle sunduğum, tikel nesnelere uygulandığında çok iyi işleyen bu düşünme biçimi, çok belirgin toplumsal mekânları düşünürken üstünde kafa yorulması gereken bir konudur. Bu düşünme biçimi, yine, sorular sormayı ve aynı zamanda somut uzamların gerçekçi anlamda sahip oldukları özellikleri kırmayı sağlar.

Düşünüyorum da, size sunduğum haliyle sadece edebiyat salonları canlanıyor belki hayalinizde ama: Bir edebiyat salonu, yani daveti dediğinizde, aristokratik vb. hiyerarşide bir araya gelen insanları, belli bir saatte kabul eden bir Madam X... anlamına geliyor. Proust, edebiyat salonlarını, salonlar uzamında yapısalcı bir bakışla düşünüyordu ve bu şekilde salonlara katılan insanların katıldıkları salon tarafından bizzat konumlandırıldıklarını, aynı zamanda da salonu konumlandırdıklarını biliyordu.[24] Filanca Madam'ın salonunu yapısal olarak düşünmek için, yöneten sınıfın yapısını anlamak gerekir. Onun salonlar uzamındaki konumunu anlamak ve kimin burada olduğunu, kimin olmadığını ve hatta Madam, hem filanca X'i hem de Y'yi salonu-

23 Bkz. Pierre Bourdieu ve Luc Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 2, 1976, s. 3-73; yeniden basımı: Raisons d'agir/Démopolis, 2007. (1946 yılında Fransa'nın ekonomik planlamasını belirlemek için kurulan Planlama Genel Komiserliği [Commissariat général au Plan] 2006 yılında Stratejik Analiz Merkezi'ne [Centre d'analyse stratégique], 2013 yılındaysa Strateji ve Prospektif Genel Komiserliği'ne dönüştürüldü [Commissariat général à la stratégie et à la prospective].

24 Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'de, "masadaki yerleri hazır olduğu" için özel bir davette bulunmayan ve "dost meclisinde" oldukları için siyah giyilmesinin zorunlu olmadığı Madam Verdurin salonuna dair analizine gönderme.

na davet ettiğinde olayların nasıl geliştiğini anlamak için, cinsiyetlerarası işbölümünü de anlamak gerekir. 19. yüzyıl boyunca çok önemli bir sosyal olgudur: Hâkim kesimlerden kadınlar, hâkim kesimler ile hâkimiyet altındaki kesimler arasında, yani Flaubert'in diliyle burjuvalar ile sanatçılar arasında (sözcüğün tüm anlamlarıyla) aracılık görevi görüyorlardı. Bu rol, benim nazarımda, sadece cinsiyetlerarası işbölümünün yapısının ve bu işbölümünün hâkim sınıfın kesimlerine göre aldığı formların bir analiziyle anlaşılabilir.

(Bir dizi argüman sunmadan, sizi ikna edemeyeceğimi biliyorum. O halde, aslında göründükleri kadar basit olmasalar da, size basit gelebilecek şeyler söylemektense burada kessem daha iyi.)[25]

## Sermaye dağılımının yapısına geri dönüş

Sermaye dağılımının yapısı, bir alanın yapılandırıcı ilkesidir. Bir alanın yapısını inşa ederken, ilişkisel analizlerde hep olduğu üzere, kendimizi hermenötik bir döngü içinde buluruz: Yapılandırıcı ilkenin ne olacağıyla ilgili en ufak bir hipotezimizin olması için, ilgili alan üzerine bir şeyler biliyor olmamız gerekir ve sadece bir hipotezden hareketle alanı sorgulayarak bir şeyler öğrenemeyeceğimizi biliyor olmamız gerekir. Mesela üniversite alanı için deneme yanılma yöntemini benimseriz: Eğitim sistemi ortak ölçektir [...] hipotezini öne sürer ve ardından bu yapılanma ilkesinin, uzamın yapısını tamamen dikkate almadığının, ilgili hiyerarşileştirme ilkesi ilişkisi altında insanların aynı olduklarının farkına varırız. Oysa farklıdırlar ve bu da, ilkinden bağımsız ve ona dikey bir hiyerarşileştirme ilkesi olduğu ve onu dikkate almak gerektiği anlamına gelir. Sonuçta, yavaş yavaş, aslında diyalektik olan bir tür kısır döngü içinde, uzamın oluştuğunu görürüz: Yapılandırıcı ilkenin inşa etmeyi sağladığı pratiklerin daha iyi bilinmesinden hareketle uzamın daha iyi inşa olduğunu anladığımızda, onu inşa etmeyi sağlayan pratikleri daha iyi anlarız. (Söylediğim şey, eğer Kilise üzerine yaptığımız çalışmayı ele alacak olursam,[26] iki yıl süren işlemlerin özetini oluşturuyor.) Denir ki: "Baksana, böyle inşa ettiğimizde şu temel karşıtlık var; ardından ikinci bir karşıtlık, sonra şurada bir başkası var." Araştırma budur. Maalesef benim burada olduğum gibi, genellemeler düzeyinde olduğumuzda, bazen neredeyse boş, ancak genellikle inşa etmesi çok zor genel önermeleri sunmak zorundayızdır.)

25 P. Bourdieu salonların analizini *Les Règles de l'art* [*Sanatın Kuralları*] özellikle s. 89-93'da geliştirmektedir. Hâkim sınıflar (ya da devlet) bünyesindeki mücadeleler analizini ise *La Noblesse d'État*'nın dördüncü ve beşinci bölümlerinde ele alır.

26 Burada Bourdieu'nün, Monique de Saint Martin ile birlikte yürüttüğü "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir" başlığıyla yayımlanan, piskoposlar üzerine olan anketi söz konusudur.

Sermaye dağılımının inşası, bu durumda temelde işleyen sermayenin cinsi üzerine bir hipotez varsayar. Bu sermayenin ne olduğunu söylemek için bir benzetme kullanacağım: Bu sermaye, ilgili alanda işleyen özgül enerjidir.[27] Bu fiziki benzetme, içerdiği tüm tehlikelerle –ama fizikçilerin en azından halk dilinde kullandıkları mantıkta [kalıyor]–, gerçekliği anlamayı ve farkına varmayı sağlaması bakımından bana meşru görünüyor. Az önce sorduğum soruları yeniden düşünecek olursanız, bu özgül enerji, ilişkilerin –hâkimiyet ilişkilerinin mesela– yanı sıra, bunların değişiminin ve uzamdaki hareketlerinin de farkına varmayı sağlayan şeydir. Geçen sefer söylediğim gibi, bir alan, Coğrafya Enstitüsü'nün haritaları gibi zihinsel olarak yeniden canlandırılabilir: Şu yöndeki hareketler, şu diğer yöndeki hareketlerden daha zor ve özel türde bir enerji biçimi talep ederler; elbette, mesela enerjinin şuradan ziyade burada nasıl biriktiği sorusu sorulardan biri olabilir. Bir alana tamamen donanımsız, hiçbir şeyi olmadan, sermayesiz giriyorsak, başlangıçtaki birikim nasıl gerçekleşir, bu sermayeleşme nasıl olur? Ele geçirerek mi, kaçırarak mı? İç sermayeye dönüştürülen bir dış sermayenin alana getirilmesiyle mi? Bu ikinci olasılık, bir disiplinden diğerine geçişte devreye giren, doktor sermayesinin psikolog sermayesine çevrildiği Freud'un [durumunda gözlemeyebileceğimiz mesela], görece yaygın bir hipotetik duruma denk düşer, (Fechner'in durumunda, bir fizikçi sermayesi psikolog sermayesine dönüşmüştür.)[28] Genellikle, bilim alanında, eğitim sermayesi bilimsel sermayeye çevrilir: Bilim sosyolojisi çalışmalarının büyük kısmı, başlangıçtaki sermayenin en prestijli dalların, okulların sağladığı unvanlarla vb. oluştuğunu gösterir.

Sermaye, belli bir uzamda geçerli ve birkaç kişinin elinde toplanabilecek bir tür toplumsal enerjidir. İnsanlar arasında dağılacaktır, manipüle edilebilir –burada yine sonra söyleyeceğimi önceliyorum–, sahiplenilebilir ve güvence atına alınabilir. Hukukun rolü, bir sermaye türünün ya da geçerli sermayenin bir kısmının tekelci olarak sahiplenilmesini güvence altına almaktır. (Eğitim unvanı, hukuki unvan, mülkiyet unvanı vb. ile uygulanan) unvan etkisi arasında sertifikasyon etkileri (Amerikalıların *certification* dedikleri şeyi düşünmek lazım) biriktirilen ve belli bir alanda etkili olan toplumsal enerjinin sahiplenilmesini güvence altına almaktır. Yani bir tür şeyleştirme söz konusudur: Unvan, bu sermayeyi bir bakıma oyun dışı bırakır, ona artık dokunamazsınız, artık hep sahibindedir. Tekrar döneceğim (az önce bu-

---

27 Enerji ve toplumsal güç olarak sermaye arasındaki benzetme üzerine bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, s. 209; bu kitapta bu konuyla ilgili Bertrand Russell'ın bir sözü alıntılanıyor ve yorumlanıyor.

28 Gustav Fechner (1801-1887), psikolojik türdeki fenomenlerin neredeyse matematiksel olarak ölçümünü amaçlayan bir bilim alanı olan psikofiziğin kurucusudur.

na gönderme yapmıştım) ama hukuksallaştırma, hukukta nesneleştirme, bir fizikalizasyon biçimidir: Eğer her şey hukuki olarak güvence altına alınmış bir alanda olsaydı, şeyler artık hareket etmezlerdi, tüm bahisler zaten birilerine atfedildiği için, alanda artık bahis kalmazdı. Hâkim olunduğu anda alanı dondurmak, hâkim olanın hayalidir. Weber, büyük dinlerin, hâkim olanların ayrıcalıklarının doğal teodiseleri olduğunu vurgulamak için, hâkim olanların her zaman kendi ayrıcalıklarının doğal bir teodisesine[29] sahip olduklarını söylüyordu. Alan mefhumu, hâkimiyet ilkesine göre, teodisesinin değişimini içerir; zira farklı türde sermayeleri gerekçelendirmek söz konusu olacaktır: Hâkimiyetleri [kültürel] sermayeye dayananlar, kültürel meritokrasi ideolojisine sahip olacaklardır; topraktan ya da soydan gelen sermayesi olanlar, aristokratlar gibi, doğal bir toprak ve kan teodisesine sahip olacaklardır.[30] Bir bakıma hâkim olanlar, temel nesneleştirme formu, ayrıcalıkların teodisesi olarak dinî söylemle ya da daha ileri bir meşrulaştırma biçiminde, ne olması gerektiğini ve tüm ihlallere, ilgili alandaki özgül meşru şiddetin tekeli sayesinde yaptırımların eşlik edeceğini söyleyen yasallaştırmayla kendi isteklerine göre alanın durumunu şeyleştirmeye, fizikselleştirmeye meyillidirler – "hedeflerler" demiyorum ("meyilli olmak" fiili daha nötr ve niyet içermiyor).

Weber'in devlet teorisine gönderme yaparak diyebiliriz ki –Weber, devleti meşru şiddetin tekeli olarak tanımlar–,[31] her bir alanın içindeki mücadelenin getirilerinden biri, alandaki meşru simgesel şiddet tekeli, mesela kutsama ya da aforoz etme tekeli olacaktır. Bu durumda sermaye, uzamda biriken toplumsal enerjidir ve az önce dediğim gibi, az çok adaletsiz bir şekilde dağılır. Aslında, büyük çeşitleme ilkesi –iki uç nokta, mutlak tekel ve kusursuz eşitlik saf dışı bırakıldığında– yayılım ya da eşitsizlik derecesi olacaktır. Bu yapının formu, alanda yaşananların açıklayıcı faktörlerinden biri olacaktır. Peki, ama geçerli sermaye hangisidir? Nasıl hareket eder, nasıl birikir, kendini nasıl açık eder?

---

29 "Mutlu insan, mutlu olmasından nadiren tatmin olur. İhtiyacı bunun ötesine geçer: O, mutlu olma hakkını ister. Mutluluğunu 'hak ettiğine' kani olmak ister, özellikle başkalarıyla kıyaslayarak... Aynı mutluluktan mahrum olan daha şanssızların hak ettiklerine sahip olduklarına da inanabilmek ister. Bu mutluluk 'meşru olmak' ister. Eğer genel 'mutluluk' ifadesiyle, onurun, gücün, servetin ve hazzın tüm mallarını kastediyorsak, dinin tüm efendilerin, varlıklıların, galiplerin, sağlıklıların, kısacası tüm mutluların iç ve dış çıkarlarına sağlamak zorunda olduğu bu meşrulaştırma hizmetinin en genel formülüyle karşı karşıyayız demektir." (Max Weber, "La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée: Introduction" [1915], *Archives de sociologie des religions*, sayı 9, 1960, s. 11.) Bu metin o tarihten sonra bir kez daha çevrilmiştir: Max Weber, "Introduction" à *L'Éthique économique des religions mondiales* (1915), *Sociologie des religions*, Gallimard, Paris, 1996 (alıntı s. 337-338).

30 P. Bourdieu ve L. Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", özellikle s. 8, not 4.

31 Bkz. bu kitapta, 16 Haziran 1982 tarihli ders, s. 144, not 13.

Alan teorisi ister istemez bir sermaye ya da daha net bir ifadeyle, sermaye türleri teorisine gönderme yapar; ki bu da yeni bir noktadır: Alanda geçerli özgül gücün bir dağılım yapısı biçiminde kendini gösterebilecek, az önce betimlediğim güç ilişkisi, sermayenin özel bir biçiminin, benim "sermaye türü" dediğim şeyin dağılımının yapısında cisimleşecektir. Alan mefhumuyla ilişki içinde sermaye türü sorunu, bir başka yıl değineceğim devasa bir gelişmeyi beraberinde getirecektir. Burada sadece büyük temaları belirteceğim, çünkü alandan bahsetmek otomatik olarak sermayeden bahsetmek demektir ve sermaye, hem alanda türeyen hem de alanda geçerli olandır: Hem alanı işleten şeydir, onun için eylemde bulunduğumuz şeydir, hem de sadece alanda değeri olan şeydir. Yapısalcı Marx okumalarının yaptığı bir katkıdır bu (bir tane de olsa bir katkısı olmalı değil mi...): Sermaye sadece belli bir alana göre etki eder.

Bu her tür sermaye için geçerlidir: Bir alanda etki eden toplumsal enerji, bir alanda türer ve bu enerji, içinde türediği alanın sınırları içinde bir değere sahiptir. Mesela basit bir örnek olarak dinî alan örneğini alalım: Kabaca "kutsama" gücünden ibaret olan "kutsama enerjisi" ya da "özgül dinî otorite sermayesi" diyebileceğimiz özgül enerji, hem dinî alanın işleyişinin bir ürünü, hem de dinî alan içindeki mücadelenin ana meselesidir. Bu kutsama sermayesi, ya onu artırarak, ellerinde daha da yoğunlaştırarak ya da ortodoksiyi destekleyerek elde ettikleri sermayeyi muhafaza etmeye çalışacak olan ya da özgül otoritenin tekelini geçici olarak elinde bulunduran dinî failleri saf dışı bırakarak ve bu tekeli temellendiren inanç üzerine şüphe tohumları serperek, diğerlerinin biriktirdikleri sermayeyi itibarsızlaştırmaya çalışacak farklı dinî failler arasında adaletsiz bir şekilde dağılacaktır. Bu mücadele, etki ettiği şeye yol açacaktır: Dinî otoritenin tekeli için verilen dinî mücadelede, mücadelenin zorunluluğuna, mücadeleyi gerekçelendiren meselelerin değerine inanç dahil olur ve bu böyle devam eder gider.

## Alanın ve sermayenin karşılıklı bağımlılığı

Bir kez daha güçler alanından mücadeleler alanına, fizikalist düzeyden temsiller düzeyine atladım. Başka türlüsü mümkün değil... Alanı nesnel göstergeler yoluyla, belli bir anda kavradığımızda, bu yapıyı dönüştürmek için eylemleri sürece dahil etmeden sermaye dağılımının yapısını anlamaya çalışabiliriz, ama biriktirilen sermaye, bu tarihin nesnel ürünü olduğu ölçüde, güçler alanının bizzat tarihini meseleye dahil etmeden yapamayız. Fizikalist metaforun sonuna kadar götürülememesinin nedeni, ilgili alanın kendine özgü mücadelesine müdahil olan faillerin, ilgili sermayenin tekeli için mücadelede, devreye eski mücadelelerde elde ettikleri ve gerek nesnel halde –

maddi mallar, asalar, taçlar, semboller, haçlar, kitaplar vb.– gerekse bedenselleşmiş olarak sahip oldukları sermayeyi sokmalarıdır. Özetle, amacım sadece alan ve sermaye arasında şu bir tür tümleşik birbirine bağımlılığı vurgulamak... Şüphesiz, bu söz konusu karşılıklı bağımlılığı fizikalist düzeyde tümüyle kurmak mümkün olmadığı için, eylemler alanı mefhumuyla konunun dışına çıkıyorum: Özellikle simgesel ürünler alanı için, mücadeleler alanı düzeyine geçmek ve habitusu, inancı vb. dahil etmek gerekir. Bu düzeyde, aslında alan sayısı kadar farklı sermaye türü olduğunu söyleyebilirim: Bir alanın tanımı ile geçerli sermaye tanımı arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Kültürel alandan bahsettiğimde, otomatik olarak, kültürel sermayeden bahsederim; dinî alandan bahsettiğimde, otomatik olarak, mücadelelerin ürettiği bu meseleyi sahiplenmek için bizzat mücadelelerin getirdiği dinî sermayeden bahsederim.

Bu karşılıklı bağımlılığı sezmenin basit bir yolu, başka bir alandan alınan bakış açısıyla diğer bir alanda neler olduğunu gözlemlemektir. Başka bir alandaki birinin masum gözleriyle, bir alana hiçbir şey yatırmadan o alanla ilgili bir beklentisi, bir inancı olmaksızın bu alana bakan Montesquieu'nün naif bakışıyla, bir alanda neler olduğunu betimleyerek, oldukça kolay bir şekilde etnolojik bir şaşırtma etkisi yaratabiliriz.[32] Mesela günün birinde entelektüel bir bakışla üst düzey devlet görevlileri üzerine bir inceleme yapacak olsanız, en büyük sorunlardan biri, dendiği gibi, üst düzey bir görevliyi "koşturan" şeyi tespit etmeyi başarmak olurdu. Bunu bulduktan sonra da ("Ofisimin iki penceresi var" vb. gibi), bunun onu nasıl "koşturduğunu" anlamaya çalışma aşaması gelir. Tersi için de aynı durum söz konusu olacaktır ve insanlar neden *American Journal of Sociology*'de yayın yaptığınızı anlamayacaktır. Oysa her iki durumda, ölüm kalım meselesi söz konusu olabilir; büyük Amerikan fizik bültenlerinin, mesela, bilim insanları, gece gündüz, yirmi dört saat, her an buluşlarını bildirmek için arayabilsinler diye, daimi santral memurları vardır; çünkü bir buluş peşinde yirmi yıl çalışmanın ardından adını bu buluşa yazdırabilmek, bazen birkaç dakikaya bakar.

Bir alandan bahsederken, mücadeleleri araştırmaya dahil etmeye mecburuz. Bunu önden sezdirmek istedim. Oyun metaforu, "eylemler alanı" düzeyi için elverişli ama "güçler alanı" düzeyi için yeterli değildir. Güçler alanı düzeyinde konuşmak kolay olmasına rağmen, eylemler alanını özerkleştirmekte ısrarcı olmamın nedeni, yatkınlıkla devreye giren stratejilere kıyasla, konumların önceliğini maddeleştirmenin bir yolu olmasıdır. Her an, tarihin (tarihten çıkan) yapıdan çıktığını üstüne basa basa anlatmakta ısrar ediyorum, ama her an devreye girecek şeyi açıklayan şey, fiziki uzam olarak ko-

32 Montesquieu naif bakış yöntemini *Lettres persanes*'da (1721) kullanıyor: Fransız toplumu burada bir yabancının, bir Acem filozofunun bakışıyla veriliyor.

numlar uzamıdır. Yapıyı değiştirmek için devreye girecek şey de buna dahildir. Dağılımın bu yapısının, ilgili alanların içinde stratejileri içerdiğini de akılda tutmak önemlidir bana kalırsa: Koca bir yığın jeton düşünün ve şurada da küçük bir yığın ve şuradaysa orta büyüklükte bir jeton yığını olan insanlar hayal edin... Konumlar uzamını düşünerek başlamak, her ne kadar uzamın bu yapısının bizzat kendisi her an, uzamı dönüştürme amacı güden *t-1* anının stratejilerinin bir ürünü olsa da (*t-1* durumunda bir yapıya bağlı belirlenimlerin sınırları içinde), bu uzamı değiştirmek için orada burada devreye girecek stratejilerin, ilkelerini bu uzamın yapısında bulduklarını hatırlamaktır. İşte bu nedenle, uzamın fiziki yapısı, mücadeleler alanı karşısında güç ilişkisi önceliği üzerinde uzun uzadıya ısrar ediyorum.

Bu güç ilişkisi, bu durumda sermaye yapısı içinde işgal edilen konumlar olarak tanımlanabilen konumlar arasındaki ilişkidir. Az önce sağ, sol vb. olarak betimlenebilen konumlarım vardı. Şimdiyse, bir dağılım içinde konumlarım var. Derim ki: "[İşte şu], eğrinin üst tarafında ya da alt tarafında ya da ortasında vb." ve işte özelliklerle betimlenebilir olan da bu konumdur. Bu noktada yüzde otuz École Normale'li, yüzde altmış *agreje*, bir o kadar da öğretmen çocuğu var vb. Evet bunlar salt göstergelerdir, ama başka türlü inşa ederiz ve deriz ki, "Kutsanmış ya da kutsanmamış bilimsel türde, ya da yazınsal türde vb. eğitim sermayesi var." Şu konumda olan insanların şu özellikleri var, ama bu özellikler onları bir özellikler uzamına yerleştirdiği ölçüde onları tanımlıyor; onların pratikleri konusunda açıklayıcı olacak şey ise, doğrudan onların –*agreje*, piskopos, teolog, kuaför vb. olmak gibi– özellikleri değil; incelenen uzamın içinde etkili bir konumu betimledikleri ölçüde bu özelliklerdir.

## Büyük sermaye türleri

Her ne kadar, aslında var olan alan sayısı kadar [sermaye] türü olsa da, normalde toplumsal uzam denen şeyi, yani bir anlamda sermaye türleri ve alanlar fark etmeksizin, içinde faillerin sınıflandırılabilecekleri daha genel uzamı inşa edebilmek için, belli sayıda büyük sermaye türünü ayırt etmeyi öneriyorum. Hem ampirik hem teorik temeller üzerinde, bu uzamı inşa etmek için, bizzat kendileri ayrıştırılabilecek ve alt türlere bölünebilecek az sayıda sermaye türüne odaklanmamız gerekiyor:[33] ekonomik sermaye ve kültürel sermaye (daha sonra döneceğim, her ikisinin kendine has özellikleri vardır). Tüm serma-

---

33 Bkz. Pierre Bourdieu, "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", (ed.) Reinhard Kreckel, *Soziale Ungleichheiten*, Otto Schartz & Co., Göttingen, 1983, s. 183-198 (Richard Nice tarafından İngilizce çevirisi: "The forms of capital", (ed.) John G. Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York, 1986, s. 241-258).

ye türleri, daha az ya da daha fazla kurumsallaşmış olmalarına ve hukuki olarak güvence altına alınmış olmalarına bağlı olarak ayırt edilebilmelerinin yanı sıra, aynı zamanda alt alanlar temel alınarak, ikincil değişkenlere göre ayırt edilebilir. Kültürel sermaye durumunda, basit bir örnek vereyim: Disiplinler uzamını anlamak için edebî sermaye ile bilimsel sermaye arasındaki ayrımı üstü kapalı bir şekilde kullanmıştım ve böylelikle, bu iki sermaye türü arasındaki ilişkiler, birbirine çevrilebilirlik, farklı dönemlerde çevrilme oranlarının değişimi sorununa üstü örtük bir şekilde değinmiştim; ki hâkim bir sermayenin hâkimiyet altındaki bir sermayeye çevrimi daha iyidir; "Fen bilimleri edebiyatlara kıyasla yükselişte" dediğimizde, bu, aynı noktaya ulaşmak için bir önceki kuşağa oranla daha fazla edebî sermayeye sahip olunması gerekeceği anlamına gelir. Bunlar son derece basit şeyler... Elbette çevrim oranlarının ölçülmesi ve hesaplanması, ekonomik sermaye için görece daha basittir, çünkü bir niceleyici –para– söz konusudur. Kültürel sermaye için ise, ölçmek için görece ince göstergeler bulmak gerekir; mesela edebî sermayenin bilimsel sermayeye oranla bağıntısal değersizleşmesi...

Ayırt edilmesi gereken üçüncü sermaye türü, benim sosyal sermaye dediğim şeydir, ama bunu incelemek çok daha karmaşık olacaktır. Benim yaptığım gibi, normalde "ilişkiler" dediğimiz şeye denk düştüğünü söyleyebiliriz, ama sezgisel olduğu için tehlikeli bir tanımdır bu. "İlişkiler", kendini dayatan, önceden inşa edilmiş nesnelerdir, ancak aidiyet ilişkilerine bağlı sermaye olarak sosyal sermayeyi tahayyül edebilmek için, onun yapısının sökülmesi gerekir. Sosyal sermaye, kurumsallaşmış olsun ya da olmasın, başka faillerle ya da başka gruplarla "ilişkileri" aracılığıyla, bir bireyin başına gelen her şeyi ifade eder. Diğer sermaye türlerine oranla katlayıcı bir etki yapabilir: Toplumsal bir sermayeye sahip olmak, ekonomik sermayenin önemli ölçüde ikiye katlanmasını sağlayabilir ve eğer ekonomik sermaye, ekonomik sermayeye giderse, bu ancak ilişkiler biçiminde maddileşen bir sosyal sermaye uzamı aracılığıyla olur; "kredi, saygınlık" elde edebiliriz (güven, inanma anlamında; bugünden hareketle yarına güvenebileceğimiz şey anlamında). Saygınlığa, sosyal sermaye etkisine bağlı bir yığın şey vardır. İşte kabaca ayırt ettiğim üç sermaye türü bunlar... Tikel alanlara bağlı alt türlerin indirgenebileceği ve bu alanlar içinde alt türlere dönüştürülebilecek, genel etkililiğe sahip üç tür bunlar gibi geliyor bana...

## Sermaye türlerinin birbirine dönüştürümü

Sermaye türleri ayrımının yarattığı sorunlardan biri, türler arası dönüştürümdür. Bu sorun fizikalist açıdan ortaya konulabilir: Hangi eksilmeyle ekonomik sermaye kültürel sermayeye dönüşebilir? Hangi enerji sarfiyatıy-

la ekonomik sermaye kültürel sermayeye dönüşebilir? Mesela zaman harcamak gerekecektir: Ekonomik sermayenin kültürel sermayeye dönüştürümünün zorluklarından biri, kültürel sermayenin hemen bir anda satın alınamayacak olmasıdır. Bedenselleşmiş kültürel sermayeyi satın alamayız, yine aynı şekilde yakın bir tarihe kadar hemen bir anda bronzlaşamıyorduk, zaman harcamak gerekiyordu [*gülüşmeler*]. Analoji ilginç, çünkü tamamen aynı düzlemde: Anında peşin parayla, parayı ortaya koyduğunuz anda sahip olduğunuz şeyler vardır. Ekonomik sermayenin kültürel sermayeye dönüştürümü zaman ister. İşte toplumsal yargılarda, sonradan görmelerin, alana sonradan gelenlerin damgalanmasının önemi bundan kaynaklanır. Eğer zaman, toplumsal algıda bu kadar önemli bir rol oynuyorsa –zaman, eski olandır: Eski mobilyalar, eski unvanlar, eski soylular sınıfı, tarihsel boyut–,[34] bu, eskiliğin dönüştürüm zamanı ölçüsü, dolayısıyla da dönüştürüm oranı olmasından ileri gelir. Ekonomik sermayeden kültürel sermayeye geçişin bir maliyeti vardır. Dönüştürüm için de enerji sarf etmiş olmak gerekeceğinden, yatırılan tüm enerjiyi bulamazsınız.

Aynı şekilde, ekonomik sermayenin kültürel sermayeye dönüştürümü söz konusu olduğunda, ilişkileri satın alamayız: Aksine, ilişkiler başlı başına bir çalışma ister. Bu tespitler, sosyal sermayenin temel sermaye formlarından biri olduğu geleneksel, ilkel, prekapitalist toplumlar üzerine düşüncelerimden doğdu:[35] Bu toplumlarda biriktirilebilecek şeylerden biri, bir ilişkiler, borçlar, bazen hukuki olarak güvence altına alınan manevi ya da reel yükümlülükler sermayesidir. Bu toplumlarda, ekonomik sermaye pratikte tek başına bir işe yaramaz; dahası bizim toplumlarımızda alınıp satılan şeylerin çoğu bu toplumlarda ticaret dışıdır. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*'deki [Hint-Avrupa Kurumlarının Söz Dağarcığı] bölümlerinden birine "Un métier sans nom: le commerce" [İsimsiz bir meslek: ticaret] başlığını vermiştir:[36] Eski toplumlarda, olduğu haliyle ekonomik eylem olarak ticaret, o kadar utanç verici ve yadsınan bir şeydir ki, ona bir ad verilmez. Bizim toplumlarımızda, etken olan ekonomik sermaye, asla doğrudan etken değildir: Kendini hep maskelemesi gerekir, bir tebessüme ne peşin para ödeyebilir ne de onu satın alabilirsiniz; oysa bizim toplumlarımızda her şeyi satın alabilirsiniz, tebessümü dahi... Elbette kolay yoldan alacaklarınız da vardır, alamayacaklarınız da. Prekapitalist toplumlar, armağanla, ilişkilerin kurulmasıyla vb. ekonomik sermayenin sosyal sermayeye dönüşümü işi olan devasa bir sosyallik işinin mekânıdır. Bizim toplumlarımızda soylular sınıfı içinde ilişkilerin kurulması işinde bunun eşdeğerini görürüz: Monique

34 Bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, özellikle s. 77-79, 298-299 ve çeşitli yerlerde.

35 Bkz. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, s. 191-207'de simgesel sermayenin önemi üzerine bölümler.

36 É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cilt I, s. 139-147.

de Saint Martin, Brissac ailesi üzerine yaptığı bir çalışmada,[37] bir dük için (he ne kadar yardımı dokunsa da) dük doğmanın yeterli olmadığını, özel bir çabayla sürekli sermayeyi elinde tutmak için çalışmak gerektiğini gözler önüne sermiştir. İşte size alan etkisi için bir başka örnek: Bir küçük burjuva konumunun görüş açısıyla, "Bu insanlar, bu faniler, hiçbir şey yapmıyorlar..." denir; oysa açılış törenleri yapmak, hayır işleri yapmak, dikiş atölyeleri açmak vb. gereken, kayda değer bir iş olduğu görülmez [*salonda gülüşmeler*].[38] Miras alınan soyluluk sermayesini elde tutmak ve avantaj elde etmek amacıyla, onu verimli kılmak için işte bu iş çok önemlidir.

Bir başka örnek, akrabalık ilişkileridir: Béarn ve Kabiliyeliler üzerine çalışmamda, soybilimsel türde nesnelci bir görüşün, bu ilişkileri bir veri olarak değerlendirmesine rağmen –soykütüğünde tüm kuzenleriniz vardır– gerçekte sadece görüştüğünüz kuzenleriniz olduğunu ortaya koymuştum.[39] Eski bir Fransızca sözcük vardır, "cousiner" fiili: Sadece "kuzenlik ederseniz", kuzenlerinizi görmeye giderseniz ve onlarla konuşursanız, kuzenleriniz vardır. Daha öncesinde ondan faydalanmadan çok defa görüşmüşseniz, bir kuzenden faydalanmaya başlayabilirsiniz [*salonda gülüşmeler*].[40] Herkes bilir bunu, ama bunun sonuçları teoriye yansıtılmaz. Her şeyden önce "kuzen" sözcüğünün var olduğunu ve aslında var olmayabileceğini bir tespit edelim: Birçok toplumda "çapraz kuzin" ya da "paralel kuzin"den bahsedilir; ki bu da "kuzenler" sınıfını ya da genel "kuzen" kavramını normalden saptırır. Sadece bir sözcük olmaması, aksine bir dizi temsil, ödev, yükümlülük, zorunlu duygu vb. olması çok önemlidir ve etkisiz değildir: Bu, kurumsallaştırma, nesneleştirme, adlandırma, yasallaştırma etkisidir. Adlandırma, yasallaştırma, meşrulaştırma yolunda bir ilk adımdır. Ancak dahası, kuzenin sadece lafta bir kuzen olarak kalmaması, gerçek bir kuzen haline gelebilmesi için, bir "kuzenleşme" çalışması yapmak gerekir ve aslında, pratikte bunun bir çalışma olduğunun farkına varmadan yaparız. Aksine, onu bilmek istemeksizin yaptığımız bir çalışmadır bu; bu da onu teoride dikkate alma zorluklarına katkı sağlayan bir şeydir.

---

37 Monique de Saint Martin, "Une grande famille", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 31, 1980, s. 4-21. (bkz. Ayrıca *L'Espace de la noblesse*, Métailié, Paris, 1993, özellikle s. 45-52.)

38 Bu konularda ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, "Le capital social. Notes provisoires", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 31, 1980, s. 2-3.

39 Bkz. Pierre Bourdieu, "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction", *Annales ESC*, sayı 4-5, 1972, s. 1105-1127; yeniden basımı: *Le Bal des célibataires*, s. 167-210, özellikle s. 173-176.

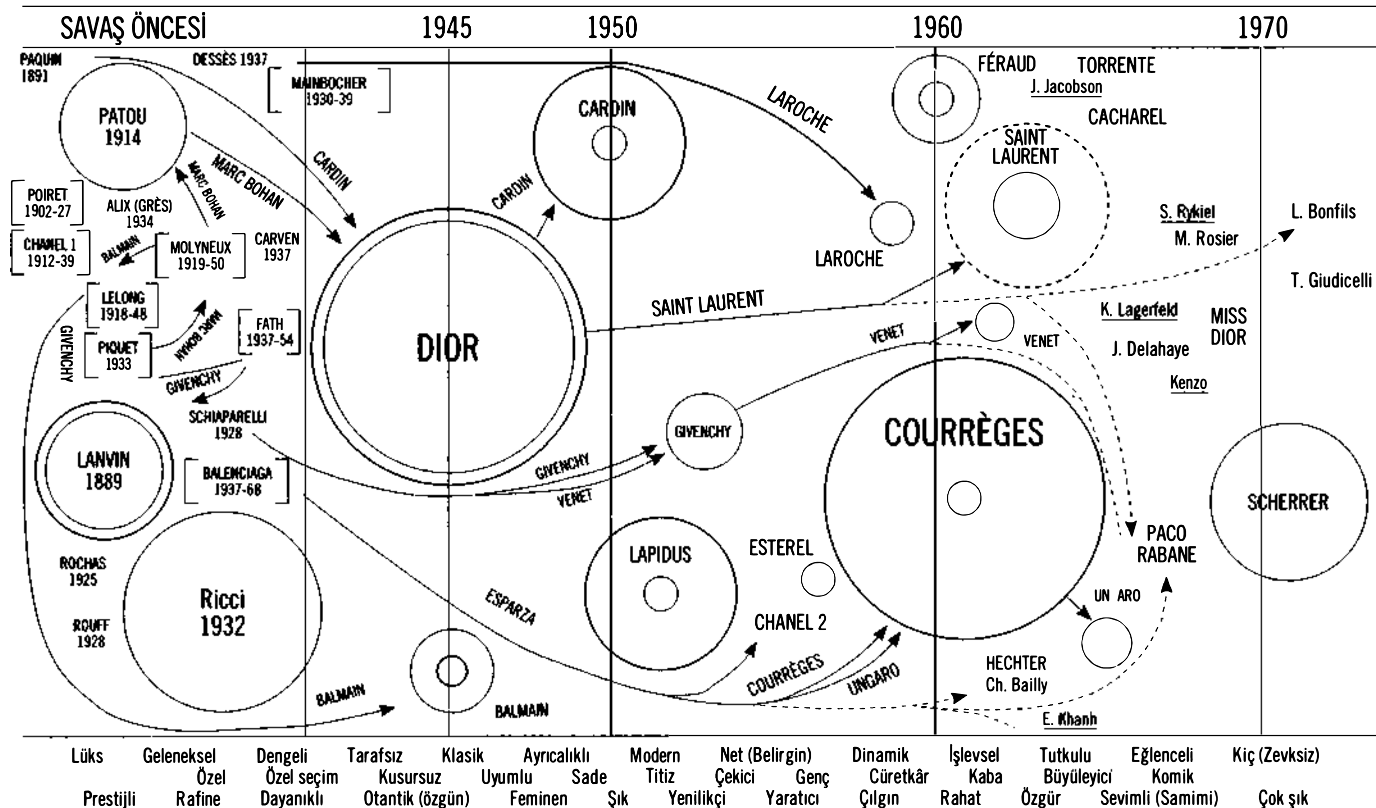
40 P. Bourdieu bu fikrin "doğuşunun" bir bölümüne *Esquisse pour une auto-analyse*'de (s. 86) yer verir: "Bu muhtemelen annemin, eğer daha önceden bilmiyor olsaydım duymayacağım 'Ailede bir Politechnique mezunu olduğundan beri falancalarla içli dışlı oluverdiler' ve beni bekârlık üzerine anketim döneminde akrabalık teorisi modelini terk edip strateji modelini benimseye sevk eden düşünceleri tetikleyen çok sıradan bir uyarısı..."

İşte bir sermayeden bir diğerine geçişe bir diğer örnek. Başka örnekler de alabilirdim. Kültürel sermaye uzamı içinde, mesela bir fizikçi sermayesinin sosyolog sermayesine dönüşümünün ya da bir tarihçi sermayesinin sosyolog sermayesine dönüşümünün koşulları nelerdir? Dönüşüm yasaları aynı türde olacaktır: Giriş bedelleri, bağlantılı alanlara geçiş, elbette ilgili alanların karşılıklı konumuna bağlı olacak bir dönüştürüm işi içerecektir. Dönüştürüm işi tamamen farklı biçimler alacak ve mesela ekonomik sermayeyi kültürel sermayeye ya da ilişkiler sermayesine dönüştürüm söz konusu olmasına bağlı olarak, az ya da çok uzun, az ya da çok kolay olacaktır. Eğer anlattığım şey hakkında kuşkularınız varsa, sınır örneği üzerine düşünerek alan etkilerini anlayabileceğinizi düşünüyorum. Zira alan etkileri, dönüştürüm etkileri vb. asıl burada görülür.

Bir dahaki sefer, yine fizikalist düzeyde kalarak, her biri, orada oynanan özgül oyuna bağlı özgül mantıklara sahip, alanların kabaca hepsinin görece değişmez işleyiş formları olmasının bir sonucu niteliğinde olan alan kavramının etkileri üzerinde duracağım. Alanlar arasında, temelde, özellikle politikada, homoteti, homoloji olguları vardır, bu olguların son derece paradoksal toplumsal etkileri vardır – mesela hâkim bir alanda tahakküm altında olmak gibi. Size basitçe, üstünde düşünebilmeniz için çok fazla olmasa da yakın bir örnek vereyim: Diğer tüm uzamlar gibi bir uzam olan *Haute couture* alanı üzerine birkaç yıl önce bir makale yazmıştım: Mesele üzerine son yıllardaki gelişmeleri takip etmedim, ama o dönemde, Dior hâkim konumlardaydı ve hâkim/tahakküm altında bulunan Ungaro, Paco Rabanne vb. gibi kişiler vardı; ayrıca ortada Courrèges bulunuyordu.[41] Tahakküm altındaki konumda bulunan insanlar –anket hemen 1968 sonrası yapılmıştı– hâkim olanlarla ilişkilerinden bahsediyorlardı ve o dönemin solcu öğrencileri gibi, "Modayı sokağa indirmek gerek" diyorlardı [*salonda gülüşmeler*]. Görece özerk olan alanların toplumsal uzamda en yukarıda yer almasına ve toplumsal sınıflar alanıyla ve bunun olanak sağladığı her şeyle homoloji ilişkisine sahip olmasına bağlı etkileri incelemek gerekiyordu. (CNRS'yi, bilim alanını ve siyaset alanının bizzat kendisini konumlandırarak bir yığın zihinsel alıştırma yapabilirsiniz.) Çünkü toplumsal sınıflar alanıyla (ya da içinde yer aldıkları evrensel uzamla) homoloji ilişkisi içinde olduklarından, ikili, karanlık tutumlara yol açarlar; görece özerk alanın solu, kendinizi çevreleyen alanın solundaymışsınız gibi hissetmenize yol açabilir. Bu konuya geri döneceğim, çünkü bu biçimde söylendiğinde, aslında hem her şeyi anladınız ama aslında hiçbir şey anlamadınız [*gülüşmeler*].

41 Pierre Bourdieu ve Yvette Delsaut, "Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 1, 1975, s. 7-36.

Haute Couture Alanı



# 14 Aralık 1982

Bir düşünme biçimi – Alan ve istatistiki yığışım – Alan kavramı (1): Teorik güzergâh – Alan kavramı (2): Pratik güzergâh – Alan ve ortam – Alan ve etkileşim – Alan ve ağ – Alan ve konumlar – Alan ve durumun temsili – Nesnel ilişkiler uzamı ve etkileşimler uzamı – Alan, grup, popülasyon, birey – Temsiller ve pratik duyu – Alanlar arasındaki homolojiler

Alan kavramını çok defa andım ama şimdiye kadar kesin bir tanım da önermedim. Bugüne kadar örnekler aracılığıyla yetindiğim bir tür sezgiden, bir ilk sistematizasyon denemesine geçmek istiyorum artık. Bu konuya ayırabileceğim ders sayısı gittikçe azaldığı için, size bir tür toplu bakış sunmayı deneyeceğim ve daha derinlemesine incelemeleri sonraki yıla bırakacağım.

Habitus kavramı için yaptığım gibi, alan kavramının içinde oluştuğu teorik bağlamı ortaya koymaya çalışmak ve aynı zamanda alanın özelliklerinin basitleştirilmiş bir genel panoramasını vermek istiyorum. Biraz Amerikalı gazetecilerin yaptıkları gibi ilerlemek istiyorum: Makalede tüm söyleyeceklerinizi, önce birkaç cümleyle söyleyerek başlarsınız; böylece derinleştirmek için zamanınız olur ve ilk paragrafta okumayı bırakacak okurun bile genel çerçeve hakkında bir fikir edindiğini varsayabilirsiniz. Pedagojinin sık sık karşılaştığı bir sorunu, yani bir kavramı daha tanımlamadan kullanmaya başlamanın zorluğunu ve insanların daha işleyişini görme alışkanlığı kazanmadan önce kavramı betimlemeyle ilgili kısır döngüyü kırmaya çalışacağım. Aslında, burada bulunan herkesin bir deneyime sahip olduğu üniversite alanı örneği üzerinden, bu kavramı halihazırda yer yer kullandım. Zihninizdeki analizlerden ve bundan çıkarsadığımız birkaç özellikten hareketle, şimdi sizlere bu kavramın altına neyi koyduğumu göstermek istiyorum.

## Bir düşünme biçimi

Birinci ilke: Alan kavramı ne bir tez ne de normalde teori dediğimiz şeydir. Kavramı ilk kullanımımdan itibaren, bunun bir düşünme biçimi, bir sorun karşısında nesnenin inşasının tekniklerini sağlayan bir tür mnemoteknik te-

rim olduğunu belirtmiştim. Zamanında *büyük okullar* uzamı örneğinde, alan kavramıyla düşünmenin, bir *büyük okulu* olduğu haliyle, tek başına, diğer *büyük okullar* uzamından koparak inceleme olanağını baştan saf dışı bıraktığını göstermiştim. Bu metodolojik kaygı, araştırmacıyı çok sancılı bir alternatifle baş başa bırakır: Nesne doğru düzgün kurulsun diye incelenmesi gereken her şeyi nesneye dahil ederek mi, yoksa olabildiğince küçük ama toplumsal dünyanın işleyiş mantığına aykırı inşa edilmiş bir nesneyi, derinliğiyle ve tüm kesin görünümleriyle mi incelemek gerekir? Mesela hem senkronik hem de diakronik olarak yaklaşabileceğimiz, hakkında olası tüm materyale sahip olabileceğimiz görece sınırlandırılmış bir nesne olarak mühendislik okulu École des arts et des metiers'yi mi, yoksa daha az bir bilgiye sahip olacağımızı, nesneyle ilişkinin derinlemesine olmayacağını ve "Her şey ele alınmamış" vb. diyen alışılageldik pozitivist eleştiriye açık olduğumuzu bile bile, *büyük okulların* genelini mi incelemeliyiz?

Tahakküm altında olan ve bilimsel kimlik olarak sürekli tehdit altında bulunan sosyal bilim, geçerli kurallarla örtüşmemesinden dolayı, (çok yüksek maliyetli gibi görünen) ama aslında ucuz, bilimsel kesinliğe sahipmiş gibi görünen, titiz ve nokta atışlı ideografi teşebbüsüne karşı direnmekte çok zorlanır. Alan kavramının işlevlerinden biri, aceleci bir şekilde monografi ya da ideografiyle tatmin olabilecek insanların varlığını teorik boyuta hatırlatmaktır. *Büyük okullar* örneği çok tipiktir: Alan kavramının da işaret ettiği üzere, eğer hakikat her bir *büyük okulda* değil de aslında onun diğer *büyük okullar* ile ilişkisindeyse, asıl nesne olarak almamız gereken şeyi gözden kaçırıp "x *büyük okul*" tikel nesnesini tüketmekle heba ederiz kendimizi (çünkü her şeye rağmen etkiler vardır: Onlara en aptalca soruları sorsak bile, Politechnique mezunları, diğer okullardan bahsetmek ve mesela École normale [superieure] ile École polytechnique vb. arasında seçim yaptık demek zorunda kalacaklardır mecburen.) Aynı şey edebiyat alanı için de geçerli olacaktır. Gerçekte hakikatin uzamla kurulan ilişkide [bulunduğunu] bildiğimizde anlayabileceğimize kıyasla, hiçbir şey anlamadan Vigny'yi tüketebiliriz. Vigny'nin aşkları ya da Musset'nin siyasi görüşleri vb. üzerine ardı arkası kesilmeyen monografilerin, bu monografileri tabiri caizse yapısal olarak, yani bu monografilere konu olan insanların içinde çalıştıkları ilişkiler uzamı açısından sorguladığımızda, boşluklarla bezeli gibi göründüğünü tespit etmek çok çarpıcıdır.

Alan kavramı, aslında ne söylendiğini çok da bilmeksizin sosyal bilimlerde hep bahsedilen "ilişkilerin üstünlüğü" olgusunu ciddiye almanın bir yoludur. Alan kavramı (habitus kavramı için de aynı şeyi söylemiştim) kendiliğinden görüşün aksine, bir tür toplumsal dünya görüşünü tayin etmeye yardımcı olur. Aslında, toplumsal dünyada kendiliğinden biçimde gördüğümüz şey, bireyler ya da birey topluluklarıdır; bu nedenle genelde sosyolog olma-

yan insanların, mesela kesin bilimlerden gelen insanların, sadece gazlar teorisiyle, stokastik fenomenlerle vb. analojiler kurarak sosyoloji yaptıklarını sanmaları çok yaygındır. Concorde Meydanı'ndaki trafik elbette ilginç bir toplumsal olaydır,[1] ama sosyoloji iki tür doğrudan imgeyi aşmak zorundadır: Birey ve bireyler toplamını – hatta ve hatta, bireylerarası ilişkileri. Alan kavramı bu üç imgeyi bertaraf etmeyi amaçlar. Toplumsal dünya sadece bazı konfigürasyonlarda, istatistiki olarak kavrayabileceğimiz, birbirleriyle çarpışan bir tür Browncı temel partiküller hareketi gibi görünür. Yığınsal fenomenlerin, başlı başına bir dizi fantazmanın uzamı olduğunu bilmek gerekir; yığınlar ise, halk sınıflarıyla birlikte, incelenmesi en zor nesnelerden biridir, çünkü diğer sınıflar tüm fantazmalarını onlara yansıtmışlardır (her iki durumda da aynı fantazmalardır yansıyan).

## Alan ve istatistiki yığışım

Toplumsal dünyanın her zaman alan gibi işlemediği doğrudur (bir toplumsal dünyanın alan gibi işlemesi için toplumsal koşullar gereklidir). Toplumsal dünya sadece belli koşullar altında bir yığışım olmaktan kurtulabilir: Mesela belli bir anda Gare du Nord'da bekleyen gezginlerin bir alan değil de, sadece o anlık etkileşime sahip bir insanlar grubu oluşturması gibi... Bununla birlikte yığın ya da kitle hareketleri, toplumsal dünyanın sadece tikel bir durumudur. Bu durum, Browncu hareket formlarına, yani birbirine çarpan, temas eden, birbirlerini iten insanların fiziki etkileşimlerine indirgenemez. Üstelik bunlar simgesel etkileşim halindeki bireyler topluluğu olarak da tanımlanamaz. Toplumsal dünya, bazen üst üste yığışması, bazen parçaların toplamına indirgenemeyecek bir şey üreten, sayısız etkileşimler bütünü olarak düşünülür: Ekonomistler, oldukça uzun zamandan beri, zararlı etkilerin ve çoğu durumda bireysel eylemlerin yığışarak yön değiştirdiğini gören paradoksun mantığını inceliyorlar. Yığışan bireysel eylemler de toplumsal dünyanın tikel bir durumudur. Yani Browncu durum, yığışma durumu ve alan durumu söz konusudur.

Alan durumu, toplumsal failler arasındaki ilişkilerin fiziksel ya da simgesel ilişkilere indirgenemediği bir durumdur. Aslında, faillerin eylemleri, ilkesi etkileşimde olmayan bir şeyi içinde barındırır. X fail söz alır ve Y fail susarsa, bu tutum farkının ilkesi, etkileşimin özelliklerinde değildir. Konuşan kişinin "inisiyatif sahibi kişi olduğunu" söyleyerek bunu anlayamayız. Peki, bu kişi neden söz almaktadır? Konuşmak için hangi özelliği içinde barındırmaktadır?[2] Birçok durumda –netice itibariyle bunlar alan kavra-

1 P. Bourdieu bu örneği *Eril Tahakküm*'de (*La Domination masculine*, s. 11) ele alacaktır.

2 Söz almayı yöneten mantıklar için bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 480 vd. (P. Bourdieu bu konuya birçok yerde tekrar değinecektir, özellikle bkz. *Sur la télévision*, "Le plateau et ses coulisses", s. 9-42.)

mının sosyal eylemin ayrıcalıklı nesnesi olarak oluşturmaya çalıştığı tüm durumlardır–, faillerin özellikleri, ancak noktasallığı, senkronikliği içinde, etkileşimi aşan ilişkileri göz önüne alındığı zaman anlaşılabilir. Analizi biraz daha derinleştirmek için, bir alanın kurucu ilişkilerinin yapısını ve bu alanda meydana gelen etkileşimleri ayırt etmek gerekir. Etkileşimler, alanın yapısının güncellenmesini sağlar ve alan kavramına başvurmak ise, bir toplumsal alanda neler olduğunu anlamak için görünmez yapıların izini sürmek demektir. Mühendislik okulu Ecole des arts et des metiers'de yaşananlar mesela; eskilik (kıdem), öğrencilerin toplumsal kökeni, farklı eğitim piyasalarında ya da başka piyasalarda diplomanın değeri vb. gibi unsurları devreye sokan karmaşık göstergelerden yola çıkarak inşa edebileceğimiz nesnel okullar hiyerarşisinde ilkesini bulur. Başka bir deyişle, bu uzamın tekil faillerinin her birinin pratiğinde, onu aramayı biliyor olmanız koşuluyla, uzamı bütünüyle inşa etmediğimizde üstünü çizmiş olduğumuz bu görünmez yapının izleri keşfedilecektir. Kendimize alanı nasıl inşa edeceğimizi sormadan, alan kavramıyla düşünümeyiz. İşte bu nedenle, başlarken alan kavramının esasen nesne inşasının bir yöntemi olduğunu söylemiştim. Bu, sosyoloji yapmanın öyle "Paris'in güney banliyösündeki on beş ile on sekiz yaşları arasındaki gençler", "1980'den bu yana Fransa'da kadınların durumu" ya da "Roudy Yasası" gibi gelişigüzel şeyleri incelemek olmadığını hatırlatmanın bir yoludur.[3] Sosyoloji, hiçbir şeyi incelememek pahasına (ama bilimsellik kisvesiyle), alanda meydana gelen şeyin inşa edilen uzamdaki açıklayıcı ilkesini ya da daha kesin bir ifadeyle, açıklamasının özünü bulacak şekilde bir alanı inşa etmektir. Beni bu düzeltmeyi yapmaya sevk eden, görece özerklik mefhumu: Alanlar, kendilerini çevreleyen uzama kıyasla görece özerktir ve *büyük okullar* uzamında olup bitenin açıklamasını yine bu uzamda buluruz. Bu uzamın kendisi, geçen sefer söylediğim gibi, bu uzamın içindeki özgül mantığa göre ifade bulan dış güçlerin bir tercümesi niteliğindedir. İşte alan açısından düşünmenin ayrılmaz parçası olan toplumsal dünya görüşünün içerdiği şey üzerine ilk tespit bu...

## Alan kavramı (1): Teorik güzergâh

Bu konuya devam etmeden önce, neden alan kavramından bahsetmeye ve bu kavramı işletmeye başladım, bunun nedenlerine dönmek istiyorum. Şimdiye kadar söylediklerimle, amacım kendi düşüncemin tarihçisi rolüne bürünmek değil, tam tersine, söyleyeceklerim hakkında size bir denetim [aracı] vermek, bunun sınırlarını belirtmek ve hatta belki bu düşünme biçimini

3 Adını, 1981 yılında sol hükümetin kadın hakları bakanından olarak alan ve hamileliğin kadının rızasıyla sonlandırılmasının geri ödemesi üzerine olan "Roudy Yasası", bu dersler verildiği dönemde kabul edilmek üzereydi.

benimsemek isteyeceklere yardımcı olmak. Bence bu büyük bir pedagojik ilke olmalıdır: Nasıl ortaya çıktığını bildiğimizde, düşüncenin yapılarını çok daha iyi anlarız; kendilerine dert edindikleri meseleleri daha iyi anladığımızda, bilim insanlarının çalışmalarını çok daha iyi anlarız. Bilimlerin tarihi, bilimlerin öğretilmesinin bir parçası olmalıdır. Kendimle ilgili olarak, ister istemez dolambaçlı, retrospektif bir yeniden inşa önereceğim. Tüm samimiyetimle söyleyeyim, onu düzeltmemeye çalışacağım, ama nihai amacıma bağlı olarak onu ister istemez yapılandıracağım.

İlk husus ve belki de söyleyeceğim şeyin özü şu: Alan kavramı, kullandığım kavramların birçoğu gibi (habitus, kültürel sermaye, simgesel sermaye, vb.), başka türlüsü mümkün olmadığı için kullandığım bir kavram... Benim buradaki amacım, teorik ayrım çizgimi ifade etmek ve teorik fizikten ya da Lewinci psikolojiden saygın bir kavramı ihraç etmek değildi. Neyi temsil ettiğini çok iyi bilmediğim bir şeyi göstermek adına ihtiyacım olduğu için ve sözcük olarak gerçekten ifade ettiğinden fazlasını işaret ettiği için kullandım bu kavramı. Son derece hassas olduklarını belirtmem gereken bu kavramların kırılganlığını artırma pahasına bunu söylüyorum. (Kendimi savunmak için, olayların hep bu şekilde geliştiğini ama bilim insanlarının genelde işlerine gelmediği için bunu söylemediklerini ifade edebilirim; epistemologlar ise bunu daha da az dile getirirler, çünkü bunu bilmezler ve bilimi hep *opus operatum* halde, yani zaten yapılmış bilim halinde alırlar. Elbette Bachelardcı gelenek için bir istisna parantezi açmak gerek: Bachelard, bilimde, hataların ya da deneme yanılmaların önemini vurgulamıştır.[4] Yine de, her şeye rağmen unutuyoruz bunu.)

Yani alan mefhumunu, başlangıçta ona ne ifade ettirdiğimi çok da bilmeden kullandım. Bu mefhumu ilk olarak 1964-1965 yıllarında yazdığım ve *Les Temps modernes*'de yayımlanan "Champ intellectuel et projet créateur" [Entelektüel Alan ve Yaratıcı Tasarı] başlıklı bir makalede, kısa zaman içinde hatalı olduğunu fark ettiğim bir anlamda kullanmıştım. Ama eğer kavramı bu şekilde kullanmamış olsaydım, hatayı bulamazdım (işte bu nedenle bilimsel olarak ilerlemek için hatalar yapmak gerekir). Bu makalede, alan mefhumunu, çok net bir şekilde, etkileşimler uzamı kavramıyla bir tutuyordum.[5] Yapıtın açıklayıcı ilkesini, yapıtın bizzat kendi içinde ya da icabında yapıta bağlı olarak inşa edilmiş biyografide arayan edebiyat tarihi geleneğinden kopmaya çalışıyordum. Bu geleneksel tasarımdan kendimi koparmak için edebiyat üreticileri –yani yazarlar– arasındaki ilişkiler uzamında, edebî üretim ya da niyetin açıklayıcı ilkesini bulmaya çalışıyordum. Bugün "etki-

4 "Bilimsel zihin, *düzeltilmiş bir dizi hata* gibi oluşur." (G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, s. 239.)

5 Pierre Bourdieu, "Champ intellectuel et projet créateur", *Les Temps modernes*, sayı 246, 1966, s. 865-906.

leşimci" olarak nitelendireceğim tanımı aklımda tutuyordum: Yazarlar arasında olan biten şeyin, onların etkileşimlerine indirgenebileceğini düşünüyordum. Yani bu, görünür bir ilerlemeden öte bir şey değildi. Yazar ile diğer yazarlar, yazar ile eleştirmen, yazar ile yayıncılar vb. arasındaki ilişkilere dikkat çekerek, en nihayetinde edebiyat tarihçileri için sıradan olan, "etkiler" mantığı içinde kalıyordum: Etki mefhumu, bilimsel mantıkla tamamen söküp yok etmemiz gereken, tipik bir mefhumdur. Etki faillerarası reel etkileşimde meydana gelen bir tür sihirli, mesafeli eylemdir.

Bu mantıkla ampirik malzeme üzerinde çalışmış olsaydım, failleri reel ilişkileri hakkında sorguya çekerdim ve var olan bir analize, Chicago Ekolü aracılığıyla çok defa bahsettiğim etkileşimciliğe ulaşırdım. Özellikle bazı Amerikalı sosyologlar tarafından kullanılan ağ analizi (ya da *network analysis*), insanların bütününe dair ilişkiler ağını (mesela küçük bir şehirde iktidarı ya da bir üniversitede etki sistemlerini göstermek için) inşa eder.[6] Anket tekniği, insanlara kişisel ajandalarını sormak, ardından isimleri çıkarmak ve bu isimlerin kesişimine bakmaktan ibaret olabilir. Bu kesinlikle göz ardı edilemeyecek bir tekniktir. Reel etkileşimler ağı, etkileşimlere indirgenemeyecek ilişkilerin devreye girmesini sağlayan, görünür ampirik kanal olabilir. Karşılaştığımız insanları bir deftere kaydederiz ve alan mefhumuyla düşünme, bizleri karşılaşmaların sadece görünürde rastlantısal olduğu hipotezini öne sürmeye sevk eder; en sonunda karşılaşmalarla, yani gerçekleşen etkileşimlerle ifade bulan şey, bir olası karşılaşmalar uzamı, yani bir alanın mantığıdır.

Bununla birlikte, bir etkileşimler ağı, bir alan değildir ve uzam ya da alan mefhumları, tehlikeler arz eder (burada da yine, kesinlikle eski Hegelci modele göre, en tepeye ulaşabilmek için kendi düşüncenizin soyağacının çıkarıldığı geleneksel derslerin mantığında, mutlak olanı tanımlamak için değil, yaptığım şeyin anlaşılması için son derece masum bir şekilde konuşuyorum). Köy sosyolojisinde, bunun muadili bir kavram vardır: tanışıklık bağları evreni. Bir köy topluluğunu, gerçekçi olmayan, ampirik olmayan bir şekilde tanımlamak için faydalı olan ve belli bir dönemde bana çok faydası dokunan bir kavramdır bu. Ancak deneyimimde, doğru mefhumu teğet geçen bu mefhumlar daha tehlikelidir, çünkü tam da ona yapışık oldukları için onu hep gizleme tehlikesi taşırlar. Her ne kadar bazen bir sosyogram kurmaya çalışarak[7] ("Tatilinizi kiminle geçirdiniz?" vb.), bir alanı bir etkileşimler uzamı biçimi altında ele al-

6 P. Bourdieu özellikle Burt tarafından geliştirilen yaklaşıma gönderme yapıyor: Ronald S. Burt, *Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, Perception, and Action*, Academic Press, New York, 1982.

7 Sosyogram, 1930'lu yıllardan bu yana kullanılan bir tekniktir. En basit haliyle, bir grubun üyelerini bir noktalar bulutu ile temsil etmekten ve ilgili bireylerin bağlantıları olup olmamasına bağlı olarak, farklı noktaları birbirine çizgiyle bağlamak ya da bağlamamaktan ibarettir. Sosyogramlar, aynı sınıftaki öğrenciler grubu içinde var olan ilişkileri temsil edebilirler (bir sonraki cümlede çocuklara yapılan gönderme bundan kaynaklıdır).

maktan başka yolunuz olmasa da, aslında bir alan, etkileşimler uzamı değildir. Elbette tutarlı değişkenlere sahip olmak koşuluyla bir sosyogram faydalı olabilir (çünkü soru sorduğunuz çocuğa ailesinin mesleğini sormayı unutursanız, gizli yapıları boşuna arar durursunuz. Bu yapılar kendiliklerinden ortaya çıkamayacaktır ya da orada olacaklardır ama onları göremeyeceksinizdir). O halde etkileşimler uzamı, alan dediğim uzamın olası tezahürlerinden biridir; ama bu tezahür, saklayarak açık ettiği şeyi açık etme özelliğine sahiptir.

Kullandığım şekliyle alan mefhumu, etkileşim mefhumuna çok yakındı, ama o dönemde, hem faydalı hem de salt sözel bir görece özerklik temasıyla ona bir içerik vermeye çalışmıştım. Benim görece özerklik kavramını kullanmam daha da eskilere dayanıyor: 1960'lı yıllarda École Normale'de edebiyat alanı üzerine verdiğim derslerde, görece özerklik kavramına temas etmemem elbette düşünülemezdi. Ancak bu kavramın sadece olumsuz bir değeri vardı: Son raddede, son tahlilde, ekonomiye bağımlı olan toplumsal bütünlüklerin kendilerine özgü bir mantıkları olduğunu söylemeye yarıyordu. Bu durumda alandan bahsetmek, genellikle Marksist kavramlar gibi,[8] eğitimsel verimi yüksek ancak bilimsel verimi düşük bir kavramı, ders dışında ve üç noktayla biten denemelerin dışında ne yapacağımızı pek de bilemediğimiz kavramlardan birini işlemselleştirmeye çalışmak anlamına geliyordu. Buna göre, alan kavramı, bu görece özerklik etkisinin, toplumsal evrenin içinde özel bir oyunun oynandığı, kendine has kural ve yapıları olan ve bu nedenle de dış etkileri dönüştüren alt evrenler olmasına bağlı olabileceğini söylemek demekti. O dönem mesela alanların görece özerkliği lehine, sağ ve sol arasındaki karşıtlığın, alanın özgül yasalarına uygun bir dönüşüm geçirmesi mantığına göre, muhafazakârlarla yenilikçiler arasındaki siyasal karşıtlıkların dönüşebileceğini söyleyerek, kırılım metaforundan çok yararlanıyordum. Yani alan mefhumu özerklik kavramını adlandırmanın bir biçimiydi: Bu özerkliği etkili kılarak ve yine bu özerklik sayesinde varlığı mümkün olan mekanizmaları oluşturmayı deneyerek...

Buradan daha yapısalcı bir kavrama geçtim: Düşünceme etkileşim ile yapı, etkileşimler alanı ile yapı arasındaki karşıtlığı dahil ettim ve bu alanın bir etkileşimler uzamına indirgenemeyeceğini, etkileşimlere aşkın bir yapının var olduğunu, tezahürü etkileşimler biçiminde karşımıza çıkan bir yapı olduğunu kendime yüksek sesle söylemeye başladım. Bu mantıkla tekrar okunduğunda, makaleler pedagojik bir niteliğe sahip oluyor, çünkü onlarda hataları

---

8 Görece özerklik kavramı Marksist gelenekten gelmektedir. Mesela ekonomik altyapıya kıyasla "ahlâkın, dinin, metafiziğin ve ideolojinin geri kalan kısmının yanı sıra, bunlara denk düşen bilinç formlarının, artık bağımsızlık görünüşlerini muhafaza etmediklerini" yazmışlarsa da (K. Marx, *L'Idéologie allemande*, *Œuvres*, cilt III, s. 1056-1057), Marx ve daha çok Engels, her şeye rağmen "üstyapının" istifade ettiği görece özerkliğe dikkat çekmişlerdir. P. Bourdieu bu konuda çok kere Engels'in hukukçu topluluğunun görece özerkliğinden bahsettiği Conrad Schmidt'e bir mektubunu anmıştır (*Lettres sur Le Capital*, Éditions sociales, Paris, 1964, s. 366-372).

görebiliyoruz. (Kendini eleştirme pratiğini sevmiyorum, çünkü bu bir yandan insanın kendi hatalarından ve hatalarını düzeltmeden nemalanmasının bir yoludur.) Sizlere güvenle okunabilecek metinler sunuyorum...

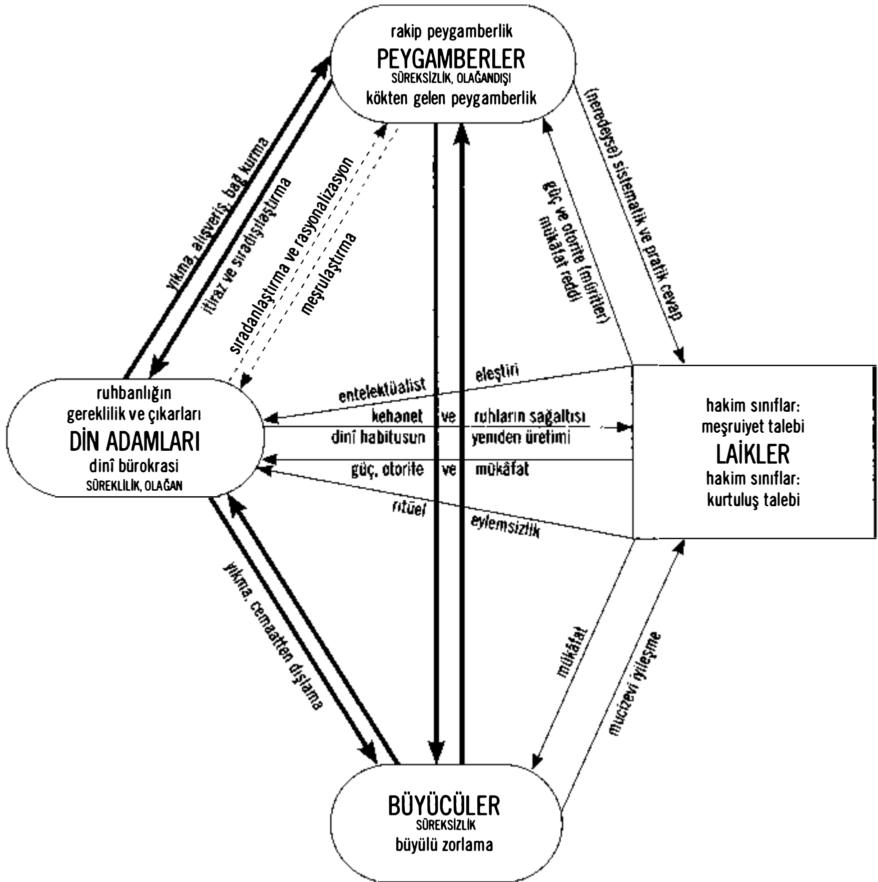
Yapılanmış uzam olarak alan kavramını inşa etmek, beni bu yapının ilkesinin ne olduğunu, bu yapının nasıl örgütlendiğini, ampirik olarak bunu nasıl kavrayabileceğimi ve "edebiyat alanının yapısı"nın ya da "dinî alanın yapısı"nın ne demek olduğunu sorgulamaya sevk etti. Bir ders verirken "ufak keşif" dediğim şeyi yaptığım ender anlardan biriydi bu: Max Weber'in *Économie et société* [Ekonomi ve Toplum] kitabının "Sociologie de la religion" [Din Sosyolojisi] başlığı altında kaleme aldığı meşhur din analizini ve onun din dünyasının temel faillerine (papaz, peygamber, büyücü) dair betimlemelerini anlatıyordum. Talcott Parsons'ın İngilizce çevirisini karşılaştırırken[9] –o dönem Parsons sosyal bilimler alanına son derece hâkim olduğu için, yaptığı okumanın doğru olmadığını göstermek istiyordum tabii ki–,[10] biri büyücülere, diğeri din adamlarına, peygamberlere vb. ayrılmış bölümler arasındaki basit geçişler olarak değerlendirdiği başlıkları çevirmeyi tamamen atlamıştı. Bu boşluğu fark edip bu hatayı keşfettiğim için mutluydum (görüyorsunuz ya toplumsal çıkarların –genç sosyoloğun yaşlı sosyoloğu devirmesi– bilimsel erdemleri olabiliyor. Bu, söylediğim şeyin bir örneğidir: Bilimsel bir alanda patolojik dürtüler patolojik olmayan etkiler üretebilir),[11] basit geçiş ile farklı failler arasındaki ilişkiler hakkında göstergeler gibi bir şey, alan terimleriyle düşünme gibi bir şey arasında, yarı yoldaki bu metinler üzerine çok düşündüm. Kafamda alan mefhumuyla düşünmek olduğu için, kendi kendime Parsons'ın özünde Weber'in dinî failler arasındaki ilişkilere dair sunduğu tüm göstergeleri silmiş olduğunu düşündüm. Bir başka deyişle, tarihaşırı bir şekilde tüm dinî evrenlerde bulunan temel dinî faillerin (din adamı, peygamber, büyücü) portrelerini ("tip" dediğimiz nefret edilesi sözcük) gördüğümüz yerde, geçişleri vurgulayarak aslında dinî alanların tarihaşırı oldukları için değişmeyen bazı figürlerini görebilirdik. Ama o anda, büyücünün din adamına kıyasla tanımlandığını, peygamberin ise aslında sadece büyücüyle karşıtlık içinde tanımlandığını görmek ve bu faillerin, içinde tanımlandıkları uzamı inşa etmek gerekiyordu – bu, Weber'in kesinlikle yapmadığı bir şeydi. Analizi daha fazla uzat-

9 Talcott Parsons, Alexander Morell Henderson ile birlikte *Économie et société*'nin birinci cildinin çevirisini yapanlardan biridir. *The Theory of Social and Economic Organization* (Oxford University Press, New York, 1947).

10 O dönemin sosyolojik bağlamı ve Talcott Parsons'ın hegemonyası üzerine ve daha genel olarak P. Bourdieu'nün "Capitolium" ile yaptığı kıyas üzerine bkz. "Repères", *Choses dites*, s. 50 vd.; "La cause de la science. Comment l'histoire des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 106-107, 1995, s. 6; *Esquisse pour une auto-analyse*, s. 95.

11 P. Bourdieu bu konuyu 2000-2001'de Collège de France'ta bilimsel alan üzerine verdiği ve *Science de la science et réflexivité* başlığıyla yayımlanan son derste ele alacaktır.

mıyorum –ama eğer biraz kafa dağıtmak isterseniz size faydası olacaktır–, o dönemde yazdığım iki makale var: Biri *Archives européennes de sociologie*'de yayımlanan, Max Weber'in metninin yeniden okuması ve diğeri ise, Weber borcundan kurtulmuş olarak diyelim, dinî alan kavramının bir yeniden inşası.[12] Bu iki metinde, hep dinî faillerin portreleri olarak okunmuş olan şeyin, nasıl din alanının farkı formlarında bulunabilecek üç konumun tanımı olarak anlaşılması gerektiğini göstermeye çalıştım.




12 Pierre Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, cilt 12, sayı 1, 1971, s. 3-21 (bir sonraki sayfada yer alan şema buradan alınmıştır). "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 1971, cilt 12, sayı 3, s. 295-334. Bu makaleler, alanlar teorisi üzerine yarım kalan kitabının başına alınmıştır: *Microcosmes* (Éditions du Seuil ve Raisons d'agir tarafından yayımlanacak).

Bilemiyorum, acaba değişimi görebiliyor musunuz, ama tıpkı tipoloji çıkaran herkes gibi Max Weber'in de, realist tanımın tipoloji mantığına sıkışıp kaldığı yerde (çünkü din adamları, büyücüler, peygamberler varsa, biraz büyücü din adamları ya da din adamına yakın peygamberler de vardır), uzamı inşa etmek ve sadece bu daireyi çizmek (karşıt konumları ayırt etmek için aslında elipsi çizmek), sadece etkileşim ilişkileri üzerine değil, bir failin bir diğerine yaptığı bir şeyin egemen konumda olup olmamasına bağlı olarak değiştiğini göz önünde bulundurarak [ilişkilerinin yapısı üzerine] kendini sorgulamaya sevk ediyordu. Din adamı, fırsatını bulduğunda büyücüyü yakar ya da aforoz eder, ama bunu yapamadığı zaman onunla uzlaşır, onu azizler arasına katar vb. Hemen bir anda şeyler yer değiştirmeye başlar ve her ne kadar [şema üzerinde iki faili birbirine bağlayan] bu çizgi reel etkileşimleri gösteriyor olsa da (birbirlerine ne yaptıklarını gösteriyor; birbirlerini eleştiriyorlar, birbirlerine hakaret ediyorlar, birbirlerini dışlıyorlar, birbirlerine Kilise kararları yolluyorlar vb.), bu etkileşimlerin olanak koşullarını sorgulamadan bu etkileşimleri betimleyemeyiz; ki ben de o zamandan beri bunu yapıyorum. Bir başka deyişle, ilişkilerle bir etkileşimde ifade bulan güç ilişkisinin yapısını düşünmek zorundayız. Böylece Weber'in sabit değerler olarak tanımladığı şeyi anlayacak şekilde, bu uzamın varyasyonlarını düşünebilirim. Bu örnek konumların, tüm dinî alanda gerçekleşme ihtimalleri vardır, bulunmamaları da ilginçtir: Papazlık tekeli durumunda, diğer kutuplar bastırılmış olacaktır; ancak kişinin elinde alan modelinin olması, peygamberin nereye gittiğini sormak zorunda bırakır (tekel durumunda, peygamber eklenmiştir ve peygamberlikler [dogmaya dahil edilmiştir]). Aslında çok daha uzun bir çalışma niteliğindeki bir meseleyi size kısaca özetliyorum (her biri elliye yakın sayfalık, iki uzun metinden bahsediyorum aslında).

Dinî alandan geçiş ve bu bir tür yeniden yorumlama sayesinde, bir yandan etkileşim ve yapı arasındaki karşıtlığı vurgulayarak ve diğer yandan Weber'in dinî alan ve ekonomik alan arasında yaptığı analojiyi, kavramı düşünme tarzıma ithal ederek, kavramı her halükârda ilerlettiğimi düşünüyorum. Weber, aslında –ki bende yarattığı büyülenme buydu ve hâlâ bu devam ediyor– simgesel üretim alanlarını ekonomik alanla analojiyle düşünmeyi bilmiştir. Weberci analoji, bir yandan onu olanaklı kılan şeyi düşünmeye zorlayarak, alan kavramı etrafında bir şeyler getirmiştir: Weber, dinî alanı iktisadi düşünceye özgü düşünme biçimiyle düşünmüşse, belki de ekonomik alan da alanları düşünüyordu ve de dinî alan ya da ekonomik alan kavramının ardında, tüm analojilerin temelinde daha genel bir alanlar teorisi vardı. Eğer konumuzla doğrudan ilintili olsaydı bu konuda daha fazla açıklama yapardım ama gördüğünüz üzere iktisadi kavramların aktarımından bahsettiğimizde, güzergâh kesinlikle hep bana mal edildiği gibi ilerlemiyor. Benim

nazarımda, hâlâ dahiyane olmaya devam eden, iktisadi kavramların simgesel üretim sahasına aktarımından hareketle, sil baştan düşünmeye başlıyoruz *ve* bunu alan mantığıyla düşünerek, hem simgesel üretim alanlarını hem de ekonomik alanı düşünebiliyoruz. Elbette, şimdilik bu son husustan bahsetmekle yetineceğim; çünkü sosyoloji, disiplinlerarası tahakküm ilişkileri dikkate alındığında, korkmadan iktisatla ve özellikle de iktisadi düşüncenin bizzat temelleriyle yüzleşemez. Yani kim ne düşünürse düşünsün... ben bunu düşünüyorum [*salonda gülüşmeler*], zaten bir şekilde öğrenecektiniz, neden itiraf etmeyeyim ki o zaman!

## Alan kavramı (2): Pratik güzergâh

Yani güzergâh aşağı yukarı bu şekilde... Geriye dönük yeniden inşalar her zaman biraz düzmecedir ve bu alan kavramının, metinler üzerine ve kavramlar üzerine düşünürken ortaya çıkıverdiğini sanmamıza neden olabilirler; ki bu tamamen yanlış... Buna paralel olarak ve hatta başlangıcından beri, alanın reel sorunları üzerine yapılan bireysel ve kolektif bir iş söz konusudur. Bu kolektif girişimi, École Normale'de 19. yüzyılda edebiyat alanı incelemesi hakkında dile getirmiştim[13] ve tüm aşamalarda tamamen reel sorunlar ortaya çıkmıştı. Mesela, bir yazarlar popülasyonunu alan mefhumuyla incelemeye koyulmak, popülasyon ve alan arasındaki çatışkıyı gözler önüne seriyordu. Özetle, evet 19. yüzyılda yazarlar alanı neredeyse tamamen bireylere bağlı göstergeler aracılığıyla kavranabilir (biyografiler, kitaplar, vb.). Ama asıl iş, Escarpit[14] gibi edebiyat sosyologlarının yaptıkları şeyi, yani istatistik yapmaya ve mesela sembolist şairlerin sosyal kökeni ile Parnasçı şairlerinkini karşılaştırmaya ya da 19. yüzyıl boyunca yazarlar arasında hukuk, edebiyat, tıp diplomasına sahip olanların oranının değişimini incelemeye koyulmaktır. Bir başka deyişle, kendilerini istatistiki olarak sunan popülasyonları

---

13 Bu girişim 1968 yılından itibaren P. Bourdieu ve Jean-Claude Chamboredon tarafından École Normale Supérieure'de verilen, edebiyat, sanat ve tahakküm formlarının toplumsal tarihi semineri çerçevesinde yer alıyordu. Bu seminerin sonucunda çıkan makaleler arasında bkz. Pierre Bourdieu, "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe", *Scolies. Cahiers de recherche de l'École normale supérieure*, sayı 1, 1971, s. 7-26; Christophe Charle, "L'expansion et la crise de la production littéraire (2e moitié du XIXe siècle)", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 4, 1975, s. 44-65; Christophe Charle, "Situation sociale et position sociale. Essai de géographie sociale du champ littéraire à la fin du XIXe siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 13, 1977, s. 45-59; Jean-Claude Chamboredon, "Marché de la littérature et stratégies intellectuelles dans le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 4, 1975, s. 41-43; Rémy Ponton, "Naissance du roman psychologique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 4, 1975, s. 66-81; Rémy Ponton, "Les images de la paysannerie dans le roman rural à la fin du XIXe siècle", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 17-18, 1977, s. 62-71.

14 Bkz. özellikle Robert Escarpit, *Sociologie de la littérature*, PUF, "Que sais-je ?", Paris, 1958 ve *Le Littéraire et le Social*, Flammarion, Paris, 1970.

nesne olarak alırız. Ancak popülasyonlar üzerine ampirik çalışma, şu soruyu gündeme getirir: Bazı alanlarla bazı konumlar sadece tek kişilik yere sahip konumlar olamaz mı ve bu durumda, istatistik, gruplamalar yaparken (mesela, elli bireyden daha az bir kategorinin bir anlamı olmayacaktır), asıl aradığımız şeyi yok etmeye yol açmaz mı?

Yani alan kavramı ile onun gerektirdiği şey (karşıtlıklarıyla geçerli olan uygun konumlar, *situs*lar bulmak gerektiği fikri) arasında sürekli bir tür pratik çatışma vardı ve sadece zorlamalar değil (her ne kadar sadece kendimizi ona teslim etmek istediğimizde zorlama olmasa da) aynı zamanda popülasyonlar mantığıyla düşünmeye götüren, tıpkı tren garındaki salonda bekleyen insanlar gibi, istatistiğin eğilimleri ve kolaylıkları da bir yığışım oluşturur. Alan mantığıyla çalışmak, örneğin kutsama düzeneğinin konumuna bakmaktır. Edebiyat alanında, kutsama düzenekleri, üreticilerin yeniden üretim düzenekleri, tüketicilerin yeniden üretim düzenekleri olacaktır. Eğitim sistemi, edebiyat alanlarının durumunda –bu sadece bir isim değişikliği değil– "üretenleri ve yeniden üretenleri üretme düzeneği halini alacaktır" vb. Onu işgal edenlerin özellikleri aracılığıyla kavranmaya elverişli olarak inşa edilmiş bir konum, her ne kadar diğerleri onunla hareket etmiyor olsalar da, diğerlerine ne yaptığıyla nitelenir. (Bu zaten açık olduğu için bunu söylememiştim ama yapı etkileri bizzat etkileşimlerin yokluğunda kendini gösterir – bununla birlikte, etkileşimler aracılığıyla da etkili olabilirler.)

Bu konumları birbirlerine göre, yani oldukları gibi nitelendirmenin bir yolu, onları işgal eden insanların istatistiki özelliklerini betimlemektir. Ancak düşüncenin içinde geliştiği pratik çatışmalar bulunmaktadır: Mesela 1950'li yıllarda Fransa'da alanın durumunu inceliyorsam, tek bir adam, hem tiyatroya, hem edebiyata vb. hâkim olan orkestra şefi Sartre gibi biri olduğunda ne yapacağım? Sadece Sartre'ın bir monografisine mahkûm değilim, çünkü her ne kadar Sartre'ın tahakkümle tanımlanması doğru olsa da, onu ancak onun hâkimiyeti altında olan her şeyi anlayarak anlayabilirim: Sartre, alandır; alansa Sartre'tır. İşte hızlıca andığım, ama ayrı ayrı anlattığım teorik türde düşüncelerin eşlik ettiği, daha doğrusu önceden geldiği, havada kalan sorun tipi budur.

## Alan ve ortam

Şimdi, alan mefhumunun yakın ve karşıt mefhumlar uzamında nasıl tanımlanabileceği meselesine gelelim. Öncelikle işi kolaylaştırması için, alan mefhumunun, bir yönüyle ve tam beklentiyi karşılamasa da "ortam" mefhumuyla eşanlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu mefhum, görünüşe göre sosyal bilime Claude Bernard ile girmiştir. *La Connaissance de la vie*'nin [Yaşamın Bil-

gisi] 129'uncu ve sonraki sayfalarında, ortam mefhumunun bir tür soykütüğünü çıkarmaya çalışan Canguilhem, bu mefhumun, anlam açısından altı boşaltılana dek, gündelik ve vasat bir kullanıma dönüşene kadar Newton'dan nasıl fen bilimlerine, fen bilimlerinden de sosyal bilimlere geçtiğini gösterir.[15] İşte bu nedenle taşıması beklenen anlamı yeniden canlandıran alan mefhumu, bana tercih edilebilir geliyor. Yani ortam mefhumuna soybilimsel geri dönüş faydasız değildir; yani hiç olmazsa mefhumun olağan kullanımlarını anlamak ve bilimsel söz dağarcığının içi boşalmış formları ile biraz daha ciddi formları arasındaki farklı ve benim konuşmamda bu denli peşinden gittiğim sözcükler üzerine çalışmanın sosyal bilimlerde önemini hissettirmek için faydalıdır. Yani Newton'un kullandığı şekliyle ortam mefhumu, Newton'un *eter* kavramıyla da ifade ettiği uzaktan etkinin de bir tür taşıyıcısıdır. (Birazdan bu soybilimsel geri dönüşün faydasız olmadığını göreceksiniz.)

Yani ortam, uzaktan etki olgusunu dillendirmeyi ve bu yolla da sadece etkileşim, çarpışma biçiminde eylem vardır diyen Kartezyen tipte fizikten kopuşu sağlayan şeydir. Newtoncu düşünce, Kartezyen düşünce için ne ise, alan açısından düşünmenin de mesela Goffman tarafından gösterilen etkileşim için ne olduğunu göstermesi bakımından bu mefhum bana çok önemli geliyor. (Bu analojiler her zaman tehlikeli ve yabanidir, ben sadece aranızdan bazılarına yardımı dokunur ve kavramla bir şeyler yapabilirsiniz diye veriyorum bunları size.) Ortam mefhumu, temas mefhumuna karşı inşa olur bu durumda, tıpkı alanın etkileşim mefhumuna karşı kurulması gibi... Burada alan mefhumunun bilimsel kullanımının isim babası olma vasfını atfetmek istediğim Marx'ın bir metnini anmak istiyorum (belli dönemlerde simgesel kâr sağlayacaktır!): "Bu, tüm toplumsal oluşumlar içinde, diğerlerine mevkilerini ve önemlerini atfeden, belirlenmiş bir üretimdir: Temel ilişkiler, başkalarına karşı belirleyici bir rol oynar. Bu şekilde tüm renkleri içine alan ve özel tonlamaları değiştiren genel bir aydınlatma elde ederiz: Bir başka deyişle, orada bulunan her şeyin özgül ağırlığını belirleyen bir *eter*dir."[16] Bu tam da ("orada bulunan her şeyin özgül ağırlığını belirleyen *eter*") alan mefhumudur. Tabii ki, alan mefhumunu uzun süre kullandıktan sonra gördüm bu metni. (Muhtemelen bunu görmüş olan tek kişi benim; oysa ya Marx okurları ya da Marx'ı okuyormuş gibi görünen onca insan var!)

Newton, *eter* ve Marx arasındaki bu bağı kurmak için, Newton'a soybilimsel geri dönüş boşa değil... Alan mefhumunda asıl mesele, sanırım Marx'ın pratikte sahip olduğu, toplumsal dünyanın etkileşimlere indirgenemeyecek nesnel ilişkiler uzamı olduğu düşüncesidir. Kesinkes Marx'ın hanesine ya-

15 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, Paris, genişletilmiş 2. basım 1965 [1952].

16 Karl Marx, *Les Fondements de la critique de l'économie politique*, cilt I, Anthropos, Paris, 1967, s. 36.

zabileceğimiz bir şey varsa, o da, sosyolojinin diğer "kurucu babaları"ndan daha çok, toplumsal dünyanın failler arasındaki ilişkilere indirgenemeyecek olduğunu görmüş olmasıdır. Şu meşhur *Alman İdeolojisi* metni var; orada şöyle yazıyor: "Sanço, patronun işçileri etkileyebilmesi için, patron ile işçilerin bir araya gelmesi gerektiğini düşünüyor";[17] aslında patron ile işçi arasına giren, tüm ekonomik yapıdır. İşçiyle patron birbirlerini hiç görmemiş de olabilirler, ancak bu yine de patronun hâkim olmasına engel değildir. Marx'ın dediği gibi, nesnel, iradelerden ve bireysel bilinçlerden bağımsız ilişkilerin olduğu yönündeki bu düşünce, alan mefhumunun kurucusudur. Alan buna indirgenemez, ancak fikir, alan mefhumunu etkileşimci okumadan koparıp almak için önemlidir.

## Alan ve etkileşim

Alan ve etkileşim arasındaki oldukça merkezî bu ayrımı biraz daha derinleştirmek istiyorum. Etkileşimci bakış alan açısıyla bakışa en yakın olanı olduğu için, majör epistemolojik tehlikedir bu ve kullanırken, kendimizi biraz unuttuğumuzda, alan açısından düşündüğümüzü sanarak etkileşimcilik yapabiliriz. En açık örneği, benim tanımladığım şekliyle Weberci düşünce örneğidir: *Din Sosyolojisi*'nde Weber, bireysel faillerden yola çıkar (peygamber, büyücü, rahip) ve bu şekilde, bir alandaki konuma ve bir alana aidiyete bağlı olan ve öznel etkileşimlerin şeklini yöneten, fiziksel bir metafor kullanacak olursak çekme-itme etkilerine bağlı, yapısal kısıtlamaları –ki bunu bilahare açıklayacağım– görmezden gelerek, dinî faillerin diğerleri üzerinde uygulayabilecekleri eylemlerini reel etkileşimlere indirger. O halde nesnel etkileşimlerin hakikati kendileri tarafından değil, içinde meydana geldikleri yapı tarafından yönetilirler. Alanın bu tanımı, istersek (teorik gelenekler arasındaki sınırları bilerek sarsıyorum) yapısalcı denebilir. "İstersek" diyorum ama, bir kez daha tekrarlayayım, orijinal görüneyim diye bir kaygım yok; yapısalcılığın toplumsal kullanımda geldiği durum dikkate alındığında, tehlikeler arz edebileceği için ben çok istemiyorum. Bu yapısalcı tasarım –ama bunu yapısalcı olarak adlandırmamak daha iyi aslında– toplumsal dünyayı, doğrudan ve o andaki etkileşimlerde gerçekleşmeyebilecek olan ve pratikle-

---

17 "Sanço bireylerin kendi aralarında salt şahsi şekilde iletişim kurmalarını, aralarındaki ticarete üçüncü bir etkenin, bir şeyin (hatta rekabetin) aracılık etmemesini ister ya da daha ziyade buna inanmak ister. [...] Sanço mesela iki kişinin burjuva ve proleter gibi bir 'karşıtlık' içinde bulunmamasını ister; burjuvaları proleterlere göre 'avantajlı konuma sokan' 'özelliğe' karşı çıkar ve aralarında salt şahsi bir ilişki kurmalarını, aralarında sadece birey olarak iletişim kurmalarını ister. İşbölümü içinde şahsi ilişkilerin mecburen ve kaçınılmaz olarak sınıf ilişkilerine döneceğinin farkına varmaz [...]." (K. Marx, *L'Idéologie allemande*, *Œuvres*, cilt III, s. 1318; *Don Kişot*'ta gönderme yaparak "Sanço" takma adı altında Marx genellikle Max Stirner'a gönderme yapmaktadır.)

ri yönlendiren, özellikle de doğrudan etkileşimlere yön veren nesnel ilişkiler evreni olarak tanımlar. Böylelikle etkileşimci bakışı, yani terimin ("ilişki içindeler" ya da "ilişkileri var" dediğimizdeki gibi) gündelik anlamına uygun olarak, ilişkilerin hakikatinin, insanların bu ilişkilerle olan deneyimlerinde olacağını düşünen, özünde psiko-sosyolojik bakışı reddeder. İlişkilere sahip olmanın, toplumsal alanın içindeki bazı konumların özelliklerinden biri olduğu doğrudur mesela.

Etkileşim ile yapısal etki arasındaki farkı hissettirebilmek için, bir diğer örnek, sosyal mesafe mefhumu olabilir. Etkileşimde gerçekleşen ve tam da etkileşimin içinde, etkileşimde görünmeyen mesafeyi görmezden gelmekle ilgili olan alçakgönüllülük stratejilerini çok defa inceledim.[18] Realist gözlemci, bir anlamda bu stratejileri anlayamaz; onları sezebilir ancak farkına varamaz. Aslında, bu stratejiler fiziki uzamda birbirine yakın ancak görünmez nitelikteki toplumsal uzam içinde birbirlerinden uzak olan insanlar arasında meydana gelirler. (Maaş, daha kıdemli olma, yaş, kariyer, gelecek, geçmiş, şimdiki zaman farklılıkları gibi) göstergelerle ölçülebilir toplumsal yaptırımlar, toplumsal mesafeler sistemi biçiminde var olan nesnel bir farklılıkla birbirinden ayrı bulunan iki kişiyi (aristokratla onun seyisini, modern hocayla öğrencisini) yüz yüze getirir.

Tahakküm yapıları, onları askıda bırakan stratejilerin anlam kazanması için bir bakıma görünmez olmalıdır. Mesafeleri simgesel olarak inkâr etmekten, tahakküm altındakinin kendisini tahakküme kurban etmesini sağlayan alçakgönüllülük stratejileri, tam da bu mesafeleri inkâr ederek toplumsal mesafeyi kanıtlar. Bir diğer örnek: Paradoksal biçimde, cinsiyetlerarası ilişkilerde alçakgönüllü davranma stratejisi niteliğinde olan, önce kadınların geçmesine izin vermektir. Hatta ve hatta: Bir filozofun coğrafya dergisinin ilk sayısında kendisiyle söyleşi yaptırarak alçakgönüllü davranma stratejisi,[19] sadece aklımızın bir köşesinde geçen sefer betimlediğim uzam varsa anlaşılabilir. Pratik olarak hissettiğimiz ve tıpkı 18. yüzyılda, "Bu toplumsal durumda neler oluyor açıklayın" diyerek yapıldığı gibi, çalakalem yazıp bitiriverdiğiniz bir yığın toplumsal durum vardır. Etkileşimde alçakgönüllü davranma stratejisiyle ilgili meselenin farkına ancak (söylediğim anlamda) bir yapısalcı varabilir.

Daha karmaşık bir başka örnek, tahakküm altındaki kişinin, tahakküm eden kişiyle yakınlaşmanın yollarını aradığı stratejilerdir: Onunla yakınlaşır, mesafesini korumaz vb. Bu stratejiler –ki burada çok daha karmaşıktır– birbirine yakınlaşan iki tarafın tanıdığı ve kabul ettiği nesnel bir mesafeye is-

18 Bkz. özellikle P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 285, 444, 551.

19 *Hérodote* dergisinin ilk sayısında yayımlanan Michel Foucault ile yapılmış söyleşi: "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, sayı 1, 1976, s. 71-85.

tinaden anlaşılabilir: Burada yakınlaşan kişi, yok sayarak aslında kabul etmiş olduğu mesafeyi yadsımaya çalışır ve bunu da yakınlaşmaya çabaladığı kişiyi kendi seviyesine çekecek edimler aracılığıyla yapar. Groucho paradigmasıdır bu: "Beni kabul ettikleri bu kulüp de neyin nesi?"[20] [*salonda gülüşmeler*]. Bunlar, herkesin içinde uyguladığımız ve kabul edebildiğimiz, ancak psiko-sosyolojist bir bakış içine hapsolup kaldığımız sürece analiz etmesi inanılmaz zor, son derece karmaşık stratejilerdir. Bu tutarsızlığı, kimsenin görmediği, hatta özellikle de bunları yadsımaya yarayan edimler aracılığıyla olağanüstü etki eden nesnel yapılar arasında varsaymak gerekir. Bırakıyorum halk kültürü meselesini siz kendiniz değerlendirin: Yakınlaşmaya çalışan kişinin modeline benzediğini göreceksiniz. Bu konuya girmiyorum çünkü bana zaman kaybettirecek ve ilerleyemeyeceğiz.

## Alan ve ağ

Sosyal bilimlerde konuşma yapmak çok zor, çünkü sopayı her yöne eğip bükmeniz gerekiyor. Etkileşimci katkı oldukça kayda değer ve tıpkı Fransız ideolojik mücadelelerinde çok yapıldığı üzere, Chicago Ekollerinin devasa bilimsel katkısını öyle bir çırpıda alaşağı etmek istemiyorum. Bugün artık alçakgönüllü davranma stratejilerinin ince analizini yapabiliyorsak, bu, söz konusu sosyolojinin var olması sayesindedir. Bilimin diyalektiği şu şekilde işler: En çok saygı duyduğumuz şeyi eleştirmek zorundayızdır. Bunu tüm samimiyetimle söylüyorum. Bu düşünce biçimine büyük saygı duyuyorum, ancak sınırlılıkları olduğu için, tam da gerçekliğe çok yakın olduğu için eleştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Özünde bu, bir realizm biçimidir, hatta ve hatta bilim için, sadece dokunulabilir, görülebilir şeylerin var olduğunu kabul eden naif realizm biçimidir. Bir etkileşimin görüntüsünü alabiliriz, oysa etkileşimi idare eden yapıyı görüntüleyemeyiz; alan açısından düşünmek, tıpkı habitus kavramını kullandığımızdaki gibi, sorgulamaya açmaktır. Ne habitusu ne de bir alanı asla parmağınızla gösteremezsiniz ve sanırım asla mikroskop altına da yatıramazsınız. Ancak yine de bu, onların var olmadığı anlamına gelmez. Bunlar, başka türlü anlamamızın mümkün olmadığı, zaten başka türlü var olması mümkün olmayan tezahürler yoluyla vardırlar.

Ağ (*network*) için de aynı şey geçerlidir. Alan ya da yapı açısından analizin yarattığı bilimsel etki için bir örnek size: Az önce söylediğim gibi, bazı alan ya da yapı olgularının sadece ağ analizleri aracılığıyla algılanabilir oldu-

---

20 Farklı yerlerde, ufak değişikliklerle anlatılan bir anekdota göre (örneğin: Groucho Marx, *Groucho and Me*, Da Capo Press, New York, s. 321) Groucho Marx, 1940'ların sonunda ünlülerin yer aldığı özel bir kulübün yaptığı davete cevap veriyordu: "Beni bir üye olarak kabul edecek bir kulübe mensup olmak istemiyorum."

ğu görülebilir. Pinto bu şekilde, kayda değer bir çalışmayla, "*Nouvel Observateur*'ün dostlarını", yani farklı bağlantılarla bu gazeteye bağlı (burada makale yazan, burada övülen, burada başkalarını öven vb.) insanlar ağını analiz etmiştir.[21] Belli türde bir nesnel hakikati kavramanın başka bir yolu olmadığı için, o dönemde etkileşimci olmak zorunda olan analiz, düz düşünce biçimine göre yapı etkilerini komplo etkilerine indirgeyen, (üzgünüm burada isim vermek zorundayım) Régis Debray tarzında diyelim, düz okumalar doğurur. Alan açısından düşünmenin çok zor olmasının nedenlerinden biri, sadece görünür şeyleri, yani insanları ele alarak, görünür olmayan bir şeyin peşine düşülmesinin gerekiyor olmasıdır. Ancak insan ağlarının ne olduğunu biliriz: Bir komplo, gizli topluluklar, ortak bir projesi, ortak çıkarları, ortak tehditleri, ortak hedefleri olan insanlar ağı – ve burada yine karşımıza teleoloji ve daha önce eleştirmiş olduğum her şey çıkıyor. Bu şekilde, kişisel sorumluluk açısından düşünülmesiyle sonuçlanıyor olay... ("Bu, Pivot'un suçu")[22]

Hep söylediğim ve sosyal bilimi zorlaştıran bir şeydir bu, evet, hataya olan tüm eğilimlerin üst üste eklendiğini söylemek lazım: Entelektüel alandan bahseden bir entelektüel, kendisinin de çok ciddi hesaplarının olduğu bir sahada yer almaktadır. Yatırım yaptığı ve gizli kapaklı çok büyük çıkarları vardır ve tüm hataya eğilimleri üst üste birikir. Kuşaklar boyu politik düşünceyle özdeşleştirilmiş ve hakaretleri kavramlarla kurmakla ilgili olan çekişmeli düşünce ("Sen ... tekisin", "Sen... çocuğusun", "Sen zavallı bir geri kafalısın" vb.) gelip tüm söylediklerimi ikiye katlar ve sonunda, politik hatalara ek olarak bilimsel hatalar yaparız. Bu, daha fazla uzatmayacağım bir örnek, çünkü çok tehlikeli, ucu bize dokunuyor... Eleştirmek istediğim şeyi tekrar devreye sokabilir, ama sosyoloji yapmaktaki zorluk hakkında fikir veriyor. Benim nazarımda en iyi sosyologlar, kendi düşünce işlemlerini sürekli sorgulayanlardır ve sıradan, yani çıkarcı bir görüş düzeyine düşme tehdidi altında olunan bir bilimde, bunun hayati olduğunu düşünüyorum.

Etkileşimci bakış, eylem ve etkileşim ilkesini etkileşimler düzeyine koyduğu ölçüde, doğal olarak Machiavellici türde bir tarih felsefesine; komplo, sorumlu, asıl sorumlu, sorumlular çekirdeği, ufak topluluk vb. teorisine doğru gider. Alan açısından düşünmenin, sorumlulukları lağvetmek gibi bir etkisi yoktur; sorumluluk açısından düşünmeyi devre dışı bırakmak, mesela *Le*

21 Louis Pinto, "Les affinités électives. Les amis du *Nouvel Observateur* comme 'groupe ouvert'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, ssayı 36-37, 1981, s. 105-124. (Bu çalışma daha sonra *L'Intelligence en action: Le Nouvel Observateur*, Métailié, Paris, 1984'te ele alınacaktır.)

22 Ekim 1982'de (bu dersten iki ay önce), Montréal'de edebiyat üzerine bir konferans esnasında Régis Debray (birkaç yıl önce yayımlanan *Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, Paris, 1979'un yazarı çok sayıda basın organında çıkan ve yorumlanan konuşmalar yapmıştı: O dönemde en önemli edebiyat programının sunucusu gazeteci Bernard Pivot'nun, "kitap piyasasında gerçek bir diktatörlük uyguladığından" şikâyet ediyor ve "tek adam keyfiyetinden" bahsederek edebiyat yaşamında elde ettiği gücü eleştiriyordu.

*Nouvel Observateur*'de yazılan çizilenin sorumlusunun kim olduğunu bilme sorununu devre dışı bırakmak gibi bir etkisi vardır. Haksızlığa karşı duyulan öfke eğilimini de askıya alır aynı zamanda. Haksızlık karşısında duyulan öfke üzerine çok güzel bir kitap yazmış olan İsveçli bir sosyolog [...], bu eğilimin özellikle küçük burjuvazide çok belirgin bir yatkınlık olduğunu göstermiştir.[23] Her yerde sorumluları aramaya, cadı avına çıkmaya (hepimizin bildiği bir şeydir bu) götüren haksızlığa karşı öfke eğilimi, sosyoloji yapan insanlar arasında sosyal temeller bulabilir ve istisnai durumda, bir bakıma teorik, ampirik hataların zemin oluşturduğu her şeyi destekler ve taçlandırır.

## Alan ve konumlar

Yani alan kavramı artık etkileşimleri değil konumları düşünmeye sevk ediyor diyebiliriz: Öncesinde, görünür bir bireyler uzamı, görünür etkileşimler (değiş tokuşlar, alıp verilen hediyeler, şarap testileri, ödüllendirmeler, birbirine atıflar vb.) gördüğümüz yerde, konumları inşa ederek uzamı oluşturduğumuz ve uzamı inşa ederek konumların oluştuğu daimi döngü içinde, inşa edilmesi gereken soyut bir uzamda *in situ* bir analizdeki gibi, artık sadece konumlar görürüz. Örneğin, [orta gelir] mantığıyla orta sınıfları düşünmek yerine, bunları sadece bir şeylerin "arasında" kabul edeceğizdir: Bunlar artık ne en yukarıda ne de en aşağıda olanlardır ve statik bir tasarımdan kurtulmak için şöyle diyebiliriz: Henüz yukarıda olmayan ama aşağıda da olmayanlar, artık yukarıda olmayan ama aşağıda da olmayanlar gibi...

Bu şekilde düşündüğümüz andan itibaren, kendimize çok basit sorular sormak zorunda kalırız: İnsanlar, konumlarına, henüz işgal etmedikleri konumlara, yatkınlıklarına hangi özellikleri borçludurlar? Küçük burjuva konumunu, yansızmış gibi tanımlıyoruz – yani ne o ne öbürü vb. olarak: Küçük burjuvazi, durumla en ilgili konumdur. Özelliklerinin büyük çoğunluğunu "arada" olmasına borçlu olduğunu en kolay gördüğümüz konumdur.[24] Aşağısı ve yukarısı söz konusu olduğunda, daha az net, ancak Marx'ın tahakküm eden, tahakkümünün tahakkümü altındadır diyen cümlesi,[25] görünürde mutlaklıkta en düşünülebilir olan kişinin sadece ilişkisel olarak düşünülebilir olduğunu hatırlatır: Bir ast olmadan, bir üst düşünemeyiz. Evet, bu çok basit; ama eğer ipin ucuna asılır da sonuçların sonuna kadar gidersek, hiçbir parçanın, hiçbir konumun, hiçbir mevkinin, hiçbir noktanın di-

---

23 Büyük olasılıkla (aslında Danimarkalı olan) Svend Ranulf'dan bahsediyor: *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Levin & Munksgaard, Kopenhag, 1938.

24 Bu konu şu kaynakta ele alınıyor: Pierre Bourdieu, "Condition de classe et position de classe", *Archives européennes de sociologie*, cilt 7, sayı 2, 1966, s. 201-223.

25 Bkz. bu kitapta, s. 337.

ğer noktalarla ilişkisi dışında bir anlamı olmadığı bir topoloji çıkar karşımıza. Bu nokta, diğerlerinin oldukları şey olmayarak, olduğu şey haline gelir.

Bir konumun kendine has özelliği, özünde diğerlerinden farklılaşmasıdır. Mesela yazarlar aynı anda hem bulvar tiyatrosu hem de toplumsal sanat tiyatrosu oyunları yazamazlar. Toplumsal uzamda her yerde olamayız; oysa bu, entelektüellerin rüyasıdır.[26] Bundan dolayı Mannheim'ın "Entelektüel, kendini konum yokluğuyla tanımlar"[27] cümlesi, uzamı biraz bu şekilde düşünerek, kendilerini bu uzamda yer almıyormuş gibi düşünenlerinkiyle aynı tipte bir ideoloji gibi görünüyor. Sonuç olarak, bu uzamı (artık etkileşimler ağı değil), farklı konumları işgal edenlere kendini dayatacak konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağından başka bir şey olarak düşünemeyiz. Biraz daha ilerlemek adına, alanın, alana kim girerse girsin, onun üstünde, öncelikle girişi zorlaştıran dışlayıcı güçler biçiminde ve bir kez girdiğinizde de sizi bir tarafa ya da diğer tarafa iten güçler biçiminde etkili olacak, bir olası güçler uzamı olduğunu söyleyebiliriz.

Eğer tüm söyleyeceklerimi tek cümleyle özetleyecek olsaydım, bir imge kullanırdım (Marx bunu kullandığı için bunu vurguluyorum): Aslında, toplumsal dünya, kendilerini göstermezlik edemeyen ya da bir şey oraya girdiği andan itibaren kendini gösterecek olan güç uzamlarıdır; alana yeni giren, bu güce maruz kalacaktır ve bu güce direnç kapasitesi, nesneleşmiş sermayesiyle orantılı olacaktır. Bir başka metafor kullanacak olursak, alanın rölyefli bir uzam olduğunu söyleyebiliriz: Bunun anlamı, mesela disiplinler uzamı söz konusu diyelim, eğer coğrafyadan matematiğe geçmek istiyorsanız, alanda konumunuzun yükseliyor olmasıdır. Eğer çok aşağıdan geliyorsanız bitkin, gergin olacaksınızdır ve bu belli olacaktır. Nasıl ki az önce bahsettiğim gibi, bir alçakgönüllülük stratejisini açıklamak için aşkın bir şey varsaymak gerekiyorduysa, "sonradan görme"lerdeki olguyu gözlemlemek için de aynı şey geçerlidir. Hâkim olanların bakış açısını ifade ettiği için "sonradan görme" küçümseyici bir sözcüktür ("sona kalan" [...], dona kalır); sonradan görmeler genellikle, karşı koymak zorunda oldukları alan güçlerinin izlerini taşırlar, oysa bulundukları konumda doğmuş olanlar zorlanmadan hareket ederler. Kullandığım bu metafor, bütün metaforlar gibi yanlış, tehlikeli, geçici, imha edilmesi gereken bir metafordur, ama pedagojik olarak faydalıdır, çünkü biraz yaya giden analizleri güçlendirmeyi sağlar.

---

26 "Birbirinden son derece farklı toplumsal dünyalara ilgi duymamın nedeni muhtemelen Flaubert'in bahsettiği 'tüm hayatları yaşama' ve her seferinde yeni ortamlar keşfetme [...] fırsatını yakalama isteği olsa gerek. [...] Bu sayede, kendiminkinden son derece farklı, geçmiş ve şimdiki evrenlere, asiller dünyasına ya da büyük bankacılar dünyasına, opera dansçıları ya da *Théâtre français* oyuncularının evrenine, açıkartırmacıların ya da noterlerin evrenlerine düşüncemde temas edebildim." (P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, s. 87-88.)

27 Bkz. bu kitapta, s. 380, not 1.

Yapı ile etkileşim arasındaki ayrıma dönelim. Faillerin bağlı oldukları konumların yapısı, etkileşimi kısıtlar ve insanların yapı hakkında sahip oldukları temsil aracılığıyla işler – işte etkileşimcilik bu noktada ilginç olmaya başlıyor. Bu konuya daha sonra ayrıntılı olarak değineceğim. Alan açısından düşünmenin yarattığı ve kafamı en çok meşgul eden sorunlardan biri, bu olası güçlerin eylem biçimidir. Fiziki bir alanda olduğu gibi mi etki ederler? Fizikle olan analojiyi sonuna kadar götürüp, tanımladığım şekliyle alana giren insanlar üzerinde belli bir şekilde etki edecek bir güçler alanı olduğunu söylemek mi gerekir, yoksa bu güçler sadece belli koşullar altında mı etki eder? Yani bu güçleri bilmeleri ya da tanımaları ölçüsünde, bunlara maruz kalmaya önden açık failler üzerinde mi etki ederler? Soyağacına bakılırsa (Schütz aracılığıyla),[28] fenomenolojinin ve Mead'in sosyal psikolojisinin[29] kesişiminde yer alan –bunun hâlâ bir anlamı varsa– etkileşimcilik, anlam olgularıyla çok ilgilidir ve etkileşimlerde, yani öznelerin etkileşim konusunda sahip oldukları temsilde, tutumların açıklayıcı ilkesini bulmaya yönelir. Etkileşimci akımın ana temsilcilerinden biri olan Anselm Strauss, alan kavramını teğet geçen etkileşimler uzamı kavramını *awareness context*,[30] bilinç bağlamı kavramı aracılığıyla teorize etmeye çalışmıştır: Strauss'a göre, pratiklerde belirleyici olan, faillerin, diğer faillerin kendi bilinçleri hakkındaki bilinçlerinin bilinci olacaktır; sonsuz ayna düzeneği gibi bir şeyin içindeyiz burada (etkileşimciler Schütz, Husserl vb. gibi fenomenologlardan çok etkilendikleri gibi, erken dönem Sartre'tan da etkilenmişlerdir). Strauss için etkileşimin ilkesi, onun "durum" dediği şeydir – sosyal psikolojide genellikle bu sözcük döner durur: yani faillerin, diğer faillerin kendilerine dair temsilleri hakkındaki temsil olarak algılanan durum konusunda faillerin sahip oldukları temsillerdir (burada da yine sonsuz ayna düzeneği var).

Goffman'da, marjinalist düşünceyi akla getiren bir teşebbüs vardır: Toplumsal dünya, faillerin, diğer faillerin kendi eylemlerine dair temsilleri hakkındaki temsillerinden ilham alan tüm eylemlerin bir yığını olduğunu söyler ve birbiri ardına diğerlerine ve diğerlerinin kendi eylemlerine verdikleri değere gönderme yapan tüm bu eylemler yığını, toplumsal aşkınlığı vermektedir.[31] İlginçtir, çünkü bu mantıkta ilerlersek, ona göre, eylemlerimizin her birinin, mesela saygı eylemlerimizin, tüm saygı eylemlerinin yığışımın-

28 Bkz. bu kitapta, s. 221, not 25.

29 Bkz. özellikle George Herbert Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société*, PUF, Paris, 1963 [1934].

30 Bkz. özellikle Barney Glaser ve Anselm Strauss, *Awareness of Dying*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1965.

31 Bkz. Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harvard University Press, Cambridge, 1974 (derslerden sonra çevirisi: *Les Cadres de l'expérience*, Minuit, Paris, 1991).

dan ibaret olan saygı yapılarına katkı yaptığı bir toplumsal dünya felsefesine ulaşırız; oysa yapısalcı mantıkta saygı eylemleri, onlar aracılığıyla bu aşkın yapıların ifade bulduğu bireysel eylemlere aşkın saygı yapılarının tezahürlerinden biri olacaktır (çok sayıda saygısızlık eyleminin, ki sadece tersine çevirme mantığınca üretildiklerinden, onları inkâr etmek için yerine getirilmiş eylemin bizzat içinde yapıları tanımasıyla aynı şekildedir). Bilemiyorum yeteri kadar açık olabildim mi, ama öyle olması için elimden geleni yapıyorum! Vurguyu şu ya da bu tarafa koymanıza bağlı olarak, ilk görüş nihai olarak liberal, marjinalist ya da kendiliğindenci görüşe sevk ediyorken; teorik ve politik olarak meseleler çok fazladır. Bu mantıkta, eylem ilkesi gereği her biri diğerleri hakkındaki algılarına ve diğerlerinin onun hakkındaki algılarına göre hareket edecektir. Bu yanlış değil... O halde etkileşimciliğe karşı, toplumsal faillerin tarlaya serpilmiş demir tozları gibi olacağı, saf bir fizikalizm sonucuna varamayız. Aslında toplumsal faillerin, davranışlarında kendilik temsiliyle ve ötekinin temsiliyle belirlendiklerini düşünüyorum; elbette ötekiler hakkındaki bu temsil, [sırasıyla] temsil edenin, kendini temsil eden kişinin ve temsil edilen kişinin nesnel uzamdaki konumunun işlevidir.

Yani temsil devreye giriyor, ancak temsil edenin ve temsil edilenin yapıları tarafından yapılandırılmış durumda... Uzamdaki konumuma göre, aynı şeyi görmeyeceğimdir; hâkim olmama ya da hâkimiyet altında olmama göre, dünyayı yukarıdan ya da aşağıdan göreceğimdir, böylelikle de başka bir şey göreceğimdir. Dünya temsilim bu durumda eylemimin ilkesi olabilecektir, ama bu sadece görünürde bir ilke olacaktır, çünkü temsilin bizzat kendisi bu temsili yapılandıran yapıların ürünü olacaktır. Bir başka deyişle eğer bir *situs*lar uzamı varsa, bir konumlar uzamı varsa, *situs*ların analizi olan sosyoloji, yani bu uzamın topolojik analizi, hem konumların, hem de faillerin kendi konumları ve diğer konumlar hakkındaki temsillerinin analizini; bu şekilde de onların temsillerine, konumlarına ve yatkınlıklarına bağlı olarak faillerin bu uzam hakkında, bu uzam içinde eylemler biçiminde, beyan edilmiş görüşler biçiminde vb. sahip olabilecekleri konum alışların analizini içerecektir.

## Nesnel ilişkiler uzamı ve etkileşimler uzamı

İkna olduğunuzu düşünüyorum, ama bu analizi biraz daha derinleştirmem gerekiyor. Bana kalsa, geçer giderdim... [*salonda gülüşmeler*] Ama üstünde ısrarla duruyorum çünkü –ki yine bu nedenle az önce soybilimden bahsettim– biliyorum ki bunlar anlaması çok yavaş, çok uzun zaman alan şeyler... Bunları çok çabuk anlayıveriyoruz ama soyut bir düzeyde... "Epistemolojik kopuşlar toplumsal kopuşlardır" cümlesi gibi: Üç saniyede anlıyoruz, ama gerçek bir pratik ilkesi olabilmesi için koca bir ömür gerekiyor. Sosyolojide

şeyler çok farklı şekillerde anlaşılabileceği için uzun zaman sürdürdüğümüz bir "*Zen düşünce çıraklığı*" söz konusu. Ben verdiğim eğitimde, çok kolay ve çok hızlı anlaşılabilecek konuşmalar yapılmasıyla, aslında konuşma tarafından taşınması gereken bir şeyin iletilmesinin gerektiği, ama konuşmanın çok nadiren taşıdığı şeyin iletilmesi arasındaki çatışmayı [hissediyorum]: Yatkınlıkların, düşünme biçimlerinin vb. derin dönüştürümünü...

Bu konuyu, olayları açıklığa kavuşturacağını düşündüğüm bir örnekle biraz derinleştireyim. Etkileşimcilik, bir iletinin paylaşılmasında, her iletinin eşzamanlı olarak bilgilendirici bir içerik (bir şey söyleyen bir ileti) iletmesiyle, iletinin göndericisi üzerine, iletişimin gerçekleştiği bir yapı üzerine bir şey iletmesi (mesela bir talimat iletir) arasında ayrım yapar. Etkileşimcilerin Austin'in klasik analizleriyle buluştukları bir dolaylılıktır bu:[32] Bir şey söylemek, bu söylediğimiz şeyi söylediğimiz koşullar üzerine bir şey söylemektir. Bu basit ama son derece önemli bir ilkedir; mesela bir toplumdilbilimci bakış açısıyla...

Etkileşimcilerin yaptıkları şey çok iyi, ama iletinin kendi alımlanışının koşulları hakkında ilettiği bu meta-dilin gücünün nereden geldiğini sorgulamayı unutuyorlar. Her iletinin, iletinin göndericisiyle ilgili, yani yeterli alımlanma koşullarıyla ilgili bir ileti iletme eğiliminde ya da iddiasında olduğunu söylemek lazım bu durumda. Her ileti, en azından dinlenilme ya da inanılma talebini içinde barındırır; konuşmak anlam bildirir: "Bana en azından bunu lütfedin: Dinleyin beni!" Oysa tabii ki bu, otomatik olarak elde ettiğimiz bir şey değildir. Etkileşimciler, her iletinin içinde barındırdığı bu meta-iletinin duyulabilmesi için, etkili olabilmesi için gerekli koşulları sorgulamazlar bile – çünkü onların düşünme biçiminde bu yoktur; ki bu, sadece meşru olarak bilinen değil, aynı zamanda tanınan, yani sadece dinleniyor olmanın değil, inanılmanın ve hatta itaat edilmeye layık görülmenin, otoritenin, iletinin yer aldığı toplumsal koşulların sorunudur.

Son bir fark örneği veriyorum: Palo Alto ekolünde, ailenin etkileşimler uzamı olarak etkileşimci bir okuması söz konusudur (on beş yıl gecikmeyle şu anda Paris'te moda bu)[33] ve ortodoks psikanaliz, ilk deneyimlerin meydana geldiği uzamın toplumsal bir uzam olduğunu unutmuş olmakla eleştiriliyor (ki bu hem doğru, hem de yanlış, ama bazen illa bir şey söylemek gerekiyor). Artık bireysel deneyimlerden değil de etkileşimlerden bahsederek, toplumsal olanı çalışmaya dahil etmiş olduğumuzu sanıyoruz. Yani bireysel tarihiyle bireyin yerine, katıldığı bir etkileşimler ağını koyuyoruz; sanki aile, incelenen bireyin hem yeri hem de nesnesiymiş, tüm etkileşimlerin

32 J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*. Bkz. P. Bourdieu'nün ona ayırdığı bölümler için bkz. *Ce que parler veut dire*; yeniden basımı *Langage et pouvoir symbolique*, özellikle s. 108-110.

33 Palo Alto ekolünün kurucu metinlerinden birçoğu Seuil Yayınevi tarafından yeni çevrilmişti; bunlar arasında özellikle bkz. Paul Watzlawick ve John H. Weakland (ed.), *Sur l'interaction. Palo Alto (1965-1974), une nouvelle approche thérapeutique*, Seuil, Paris, 1981 [1977].

üst üste yığılmasından başka bir şey değilmiş gibi... Aslında benim tanımladığım şekliyle yapısalcı bakış açısıyla, aile içindeki etkileşimlerin sadece mesela baba ile anne arasındaki ekonomik eşitsizlikler biçiminde, ailenin uzamına yansıdığı şekliyle, bir yapının güncellenmesi olarak anlamlı olduklarını göstermek çok kolaydır. Birçok toplumda, cinsiyetlerarası bölünme, ekonomik bölünme olarak kendini gösterir. Mirasın her iki tarafa da aktarıldığı bir toplumda, eril tahakküm bazı durumlarda dişil tahakkümle de çakışabilir; kadın, ekonomik düzlemde erkekten daha zengin olabilir, bu da kiazmatik [kesişimsel] yapılar sunar. Kiazmatik bir yapının ürünü olmanın, bir kişiliğin yapılanmasında ne etkisi olduğunu sorgulayabiliriz.

Analizi daha fazla uzatmıyorum, zira üç-dört kez yaptığım gibi, siz de kendiniz yapabilirsiniz, ama görüyoruz ki, her ne kadar aileyi bir "etkileşimler uzamı" olarak kabul etmek bir ilerleme kaydettiriyor olsa da, bu, bir başkasını gizleyen türde bir ilerlemedir. Aileyi bir etkileşimler yapısı olarak anlamak, onun sosyolojisini yapmak anlamına gelmez. Bu sosyal psikoloji bile değildir (sosyal psikolojinin sadece yapısal türde bir analize bağlı olarak var olduğunu düşünüyorum). Bunu kesinlikle disiplinlerin hiyerarşisi anlamında söylemiyorum: Kanımca, etkileşimleri, yapıların güncellendikleri yerler olarak göz ardı eden bir etkileşimler analizi, ideolojiktir. Bu nedenle sosyal psikoloji (şirketlerde, vb.) bu kadar tutuluyor: Yapıları manipüle ettiğimize inandırmaya yarıyor; oysa yapılar tarafından yapılandırılmış yapıları manipüle ediyoruz ve bu da, yapılara dokunmamayı ve onları düzenlemeyi sağlıyor. Aile içinde etkileşimleri incelemek, yapıları kavramanın tek yoludur, bu kesin. Ancak babanın, annenin sofrada konuşma süresinin, onların söz almasının vb. derinlemesine, süreğen bir gözlemiyle onca şey arasında yapıyı kavrayabiliriz. Ama soyağaçlarını, anne babanın ve büyükbaba ve büyükannenin mesleklerini, her iki eş ya da sülaleden gelen ekonomik, kültürel, sosyal sermayeyi de vb. incelersek, gözlemlenen farklı etkileşimlerin anlam ve açıklama ilkesini bulabiliriz. Her iki uzamın yapısı, etkileşimler uzamı ile nesnel güç ilişkileri uzamı, bu durumda daima bir arada düşünülmelidir.

## Alan, grup, popülasyon, birey

Nesnel konumlar uzamıyla etkileşimler uzamı arasındaki ayrımın ardından, zaten hakkında bir şeyler söylediğim ikinci bir ayrımdan bahsedeceğim hızlıca: Grup karşısında alan ya da *kontrpopülasyon.* Fazla uzatmayacağım ama oldukça faydalı olduğunu düşünüyorum, çünkü günümüzde, kültürlü her insan, kolektif temsiller ve parçaların toplamına eşit olmayan bir bütün hakkındaki Durkheimcı söyleme, farklı seviyelerde maruz kalmaktadır.[34] Aslın-

34 É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 102.

da alan kavramının Durkheim'ın tüm hayatı boyunca adını koymaya çalıştığı şeyi anlamamızı ve [niyetinin] neden (son derece tehlikeli politik boyutuyla) sıklıkla eleştirilmiş olan bir tür holistik metafiziğe dönüştüğünü anlamamızı sağladığını düşünüyorum. Alan kavramı normalde sosyolojinin içine hapsolduğu bir başka karşıtlıktan kaçınmayı sağlar: bireysel ile grup arasındaki karşıtlıktan... Çevre etkisi ya da alan etkisini kurmadığı için, Durkheim, bireysel-kolektif ikili alternatifi içinde düşünmeyi bırakmamıştır (bu sürekli gelen bir karşıtlıktır). Benim bakış açımda, ama bunu söylemeye çekiniyorum, onun eksiği "alan" ve "habitus" kavramlarıydı; bu nedenle de tüm ömrünü grup ve birey arasındaki karşıtlık etrafında geçirdi.

Habitus üzerine söyleyeceklerimi söyledim. Alan kavramı üzerine birkaç şey daha söyleyeceğim. Durkheim'ın, şu şekilde kendini gösteren alan etkisi hakkında çok güçlü bir sezgisi vardı: İki olgu arasındaki eşleşmeler değiştiğinde, her ne kadar parçalar değişmemiş olsa da, sonuçlar değişir; fiziksel olarak aynı kalan iki unsur arasındaki ilişkiyi değiştirdiğinizde, farklı etkiler elde edersiniz. Bu ilişkisel etkiden hareketle, Durkheim bütünün etkililiğine, oluşturucu parçaları aşan bir bütünlük olarak kolektivitenin ya da grubun etkililiğine varmıştır. Gerçekte, alandan bahsederken, basit bir etkiyi adlandırmaya çalışıyoruz diye düşünüyorum: *büyük okullar* uzamı, örneğin, ayrı halde her bir *büyük okulun* yaratacağı etkiye indirgenemeyecek bir şey üretir. Bu etkilerinden birini söyleyeyim: Buna değinmek çok uzun süreceği için, sadece ilkesine değinmekle yetineceğim. *Büyük okullar*, kabaca seçkin ya da hâkim sınıfın üretilmesine katkıda bulunmaya devam ediyorlar, ama oluşturdukları uzam, büyük ölçüde hâkim sınıfın ve tahakküm işbölümünün bizzat yapısını oluşturan bir farklılıklar yapısını yeniden üreterek, çok daha ince ve her bir *büyük okulun* tekil etkilerine indirgenemeyecek bir etki yaratıyor. Bu analize geri döneceğim, ancak alanların bu halleriyle etkiler üretebileceklerini sezdirmek için ne yazık ki daha iyi bir örneğim yok. Bu vakada, özünde alan (bir ilişkiler sistemi olan) bir farklılıklar sistemini yeniden üretir. Biraz önce bunu hatırlatmışken, alan açısından düşünmek için, olağan grup kavramının ayrılmaz parçası olan, popülasyon açısından düşünme eğiliminden kaçınmak gerektiği konusuna dönmüyorum.

## Temsiller ve pratik duyu

Yapmak istediğim ve daha önce temsilleri tekrar dahil ederek etkileşimcilik konusunda değindiğim üçüncü ayrıma geleyim: Alanları, fiziki bir şekilde, güç alanları ya da mücadele alanları, faillerin, içine kendi alan temsillerini soktukları eylem alanları olarak mı değerlendirmek gerekir? Elbette şimdi artık aklınızda ilk seferinde çizdiğim şema var; alanı bir bakıma kendin-

de, oraya girenler üzerinde etki eden olası güçler uzamı gibi davranan bir konumlar uzamı olarak düşünebileceğimizi görüyorsunuz. Ama eğer bu alanların, tezahürleri yoluyla oldukları gibi değil de, habitusla donanmış, yani onların bu uzamı yapılandırmalarını, düzen içinde algılamalarını sağlayan algı ve beğeni şemalarıyla donanmış toplumsal failler tarafından algılandığını bilirsek [...], güçler alanının etkisi altında olan ve belli bir ölçüde de temsil edilen uzam olarak da işlediğini görürüz.

Habitus kavramı hakkında söylediklerimi bu noktada tekrar devreye sokarsak, toplumsal uzam, temsil edilen uzam olarak tesis edilmeksizin, pratik duyu tarafından, gösteren olarak inşa edilebilir pekâlâ. Bu önemlidir ve işte bu nedenle sözcük üzerinde duruyorum: Toplumsal uzam, kısmi bile olsa, olduğu haliyle bir temsilin nesnesi olmaksızın, pratik duyu için anlamla donanmış uzam olarak, pratik biçimde etki altında olabilir. Bununla birlikte, temsiller için de yer olduğu açıktır. Bu konuyu açıklayacağım, ama habitus kavramı hakkında söylediğim onca şeyden sonra bunu kendinizin de çıkarsamış olabileceğinizi düşünüyorum. Üç ay boyunca bunu söyledim ve tekrar söylüyorum: Alışılageldik düşüncenin tehlikelerinden biri, sadece temsil varsa anlam olduğudur; oysa pratik duyu için, çizim ya da sözcük formunda görülür, algılanabilir, nesnelleştirilebilir bir dış görünüş çizen "zihinsel imge" anlamında temsil olmadan da anlam olabilir. O halde toplumsal uzam, olduğu haliyle temsil edilmeksizin, anlamı olan bir uzam olarak etki altında kalabilir; bu demek değil ki kısmi temsiller yoktur. Temsiller olmaksızın bir toplumsal uzam içinde yaşayabileceğimizi düşünmüyorum.

Her ne kadar toplumsal bir uzamda sudaki balık gibi olsak da, daima asgari sayıda temsil bulunur; pratiğin ihtiyaçları için kısmi nesneleştirmeler yaparız. Örneğin üniversiteler alanında düzgün yaşamak için, bu uzamın pratik bir bilgisine sahip olmak gerekir. (Oldukça sık, biraz şaka yoluyla bazı sözcükleri nesneleştirirken insanların hemen gülüyor olmaları, söz konusu olan şeyi bildikleri anlamına geliyordu – gülme o anda anlama göstergelerinden biridir.) Faillerin bu uzam ve nesneleştirmenin ilk adımları hakkında bilgisi vardır. Çok defa dile getirdiğim hakaretler, mesela ("coğrafyacı gibi aptal olmak") bu şekilde nesneleştirmenin ilk adımları, uzamın güncellenmesinin ilk adımlarıdır. Yani toplumsal failler hem yapılandırılmış, hem de bu uzam hakkında sahip oldukları ve kısmen bu uzamın ve türdeş uzamların bir ürünü olan pratik duyuları aracılığıyla, onlara kendini dayatan bu uzamın yapılarının etkisi altındadırlar. (Bu çok önemli: Eğer bir üniversite mensubu üniversitede, tamamen üniversite tarafından üretilen pratik duyuyla hareket etmek zorunda olsaydı ya da bir piskopos tamamen din alanının yapısı tarafından üretilen pratik bir duyuyla piskoposluk içinde hareket etmek zorunda olsaydı, bence işin içinden asla çıkamazdı.)

"Bu uzamın ya da türdeş uzamların ürünü" dedim: Alan kavramının en özgün etkilerinden biri, kanımca, alanlararası türdeşlik etkilerini anlamayı sağlamasıdır. Bu şekilde, bir coğrafyacı, filozofla olan ilişkilerinde alanın tamamen dışında öğrenmiş olduğu ve alanın tabii ki ona pekiştirme etkisiyle sürekli hatırlatacağı şeyleri kullanacaktır – mesela alana uyarlanmış ama ona türdeş bir toplumsal uzamda edinilmiş bir habitusu. Eğer, kabaca tüm uzamlar +/– karşıtlıklara (hâkim olan/hâkimiyet altında olan toplumsal sınıflar uzamına vb.) göre örgütlenme eğilimdeyseler, insanlar, türdeşliklerin imkân tanıdığı aktarım temelinde, kendi yönelimsel pratik duyularında (pratik duyu biraz yönelim duyusudur: Sanırım en iyi metafor bu), üniversite disiplinleri uzamında, toplumsal sınıflar uzamında öğrenmiş oldukları şeyleri kullanabilirler: Tahakküm eden/tahakküm edilen, eril/dişil, alt/üst, teorik/ampirik, saf/saf olmayan, ilgisiz/ilgili vb.

Eğer güçler alanı işliyorsa, bunun nedeni, orada uygulanan güçlerin, bir parça, onlar üzerinde etkisi olan güçler alanının ürünü olan habituslar aracılığıyla uygulanıyor olmalarıdır. Habituslar, yapılar tarafından uygulanan koşullanmaların ürünüdürler ve bu ürün, içinde hareket ettiği uzamı yapılandırmaktadır. Habitusu yapılandıran yapılarla, alanın yapılandırılmış yapıları arasında kusursuz bir örtüşme olduğunda, olaylar kendiliğinden gelişir, dünya apaçıktır, tıpkı sudaki balık gibisinizdir. Bu kusursuz örtüşme asla gerçekleşmez, ancak mekanizma budur. O halde habitusun yapıları, alanın ya da türdeş bir alanın yapıları tarafından belirlenmektedir ve bu yapılar, oldukları haliyle, eşzamanlılık içinde, alanın yapılarının, ortakduyu biçiminde habituslar üzerinde uyguladıkları etkililiğin ilkesidirler: "Bu yapılacak", "bu benim için iyi", "Bunu seviyorum" biçiminde, yani eğilim, katılma, *libido dominandi*, *libido sciendi* vb. biçiminde...

Bir şey daha ekleyerek bitireyim: Faydalı olan ve alan kavramının özelliklerinin özet sunumunda vazgeçemeyeceğim, güçler alanıyla mücadeleler alanı arasındaki karşıtlığı gelecek sefere bırakıyorum. Analiz ihtiyaçları gereği iki moment ayırt etmek zorunda kalacağım: 1) Güçler alanı, yani tutumları belirleyen konumlar uzamı olarak alanın özellikleri, 2) Güçler alanını dönüştürmeye ya da korumaya yönelik mücadeleler alanı olarak alanın özellikleri. Tabii ki güçler alanını dönüştürmek ya da korumak için mücadelelerdeki güç, kısmen güçler alanında işgal edilen konuma bağlıdır. Bu durumda, pedagojik nedenlerden dolayı, alan kavramının iki tanımını ayırt edeceğim. Ama bunun, aynı zamanda aşılması gereken bazı özellikleri anlamak için vazgeçilmez bir ekol ayrımı olduğunu aklınızın bir köşesinde tutmanız önemli.

# 11 Ocak 1983

Fizikalizm ve semiyolojizm – Billurlaşmış tarih olarak yapı – Rulet ve poker – Rant ya da satış alternatifi – *Amor fati* – Edebiyat alanının verimli sahası – Yönteme karşı sanat: karizmatik ideoloji ve "edebiyat sosyolojisi" – Dolayım olarak alan –Edebiyat alanı ve metinlerarasılık – Kiazmatik bir yapı – Özerkleşme, hiyerarşileştirme, kurumsallaşma – Kültürel üretim alanında entelektüeller

Fazla vaktim olmadığından, alan kavramı üzerine teorik analizin kısmen farklı bir yönünü sunmak istiyorum. Alan kavramı hakkında söyleyeceklerim üzerine teorik düzlemde temel olan şeyleri söyleyerek konuyu bağlamaya ve bu açıdan sistematik bir analiz sunmaya çalışacağım. Uygulama alanı olarak ise, alan kavramının, üzerinde inşa olduğu ve bilgi aracı olarak kendini dayattığı en elverişli saha olan edebiyat alanını alacağım: Bu, alan kavramının en uzun süredir içinde işlediği ve gerek kendi çalışmalarımın, gerekse başkalarının yaptığı birçok çalışmanın bulunduğu sahayı oluşturuyor. Yani kavramın verimliliğini, karşılaştığı zorlukları ve yarattığı sorunları, başka alanlardan çok daha iyi ortaya koymaya olanak sağlıyor bana göre.[1]

## Fizikalizm ve semiyolojizm

Hızlıca, güçler alanı olarak alan ile mücadeleler alanı ya da eylemler alanı olarak alan olmak üzere, alan mefhumunun her iki ifadesini birlikte ele alma konusunda geçen sefer size bahsettiğim düşünce hattından ilerlemek istiyorum. Güçler alanı ile eylemler alanı arasındaki ayrım bir anlamda yapay bir ayrımdır: Bu ayrım, kendini sunum gereği ve sadece bu gereklilikler nedeniyle dayatmaktadır. Aynı zamanda, metodolojik bir önceliği belirtmesi ölçüsünde, bir dereceye kadar aşılamaz bir ayrım olduğu söylenebilir. İşte bu nokta üzerinde durmak istiyorum: Bir alanda mücadelelerin, stratejilerin, eylemlerin her an güç ilişkilerinin durumuna bağlı olması anlamında, güçler alanı ya da olası konumlar uzamı olarak alan mefhumunun tanımı epis-

1 P. Bourdieu bu derste değindiği tüm konulara *Sanatın Kuralları*'nda yer vermektedir.

temolojik olarak önceliklidir. Bu durumda, bilimsel bir adım atmak için, incelenen alanda neler olup bittiğinin açıklayıcısı olması nedeniyle bu uzamı ve bu nesnel yapıyı inşa etmeye başlamak kaçınılmazdır; materyalist postulat bu öncelikte ifade bulur.

Bu alan bir güçler alanıdır, ama aynı zamanda bu güçler alanını dönüştürmeye ya da korumaya dönük bir mücadeleler alanıdır. Dönüp dolaşıp aynı yere geliyor gibi görünebilecek bu söylem –tesadüfi olmayan–, özellikle güçlü bir şekilde kendini toplumsal düşünceye dayatan alternatif ve ikiliklerden kaçınmak için gerekli görünüyor. Toplumsal düşüncede tamamen topluluk/toplum gibi karşıtlıklar etrafında oluşan [...] ikiliklerin sıklığı konusuna odaklanan bir makale hatırlıyorum. Neredeyse her zaman, çok büyük bir toplumsal etkililiği olan ikili karşıtlıklar, çok zayıf bir bilimsel etkililiğe sahiptir; çünkü genelde toplumsal karşıtlıklara ve reel toplumsal çatışmalara tekabül ederler. Çatışmalar ise, üçüncü bir konum, üçüncü bir yol olması durumunda bile ikici bir şekilde yapılanırlar. İkici türde düşünce, bu şekilde toplumsal dünyanın nesnelliğinden, nesnellik iddiasındaki toplumsal düşünceye geçer. Dolayısıyla, toplumsal düşünceye dışarıdan taşınan şey, ham haldeki toplumsallıktır. Kendi araştırmacılık deneyimim çerçevesinde, ilkenin dayatmasıyla değil de çalışmamın mantığı gereği, gerçekliği tüm karmaşıklığıyla düşünmeyi engelleyen bu alternatifleri hep aşmaya çalıştım. Tikel durumda, önerdiğim ikili tanım, evet bir yandan faydalı ancak aşılmaya da açık. Bir farkı düşünmeyi ve olduğu şekliyle net bir şekilde kurulmasıyla çok reel şekilde onun aşılmasını sağlıyor.

Alanın bir güçler alanı olduğunu, ama aynı zamanda bu güçler alanını dönüştürmeye ya da korumaya dönük mücadeleler alanı olduğunu söylüyorsam, bunu genelde sosyolojinin ve sosyal bilimin onlara karşı sürekli harekete geçtikleri iki konuma karşı söylüyorum; çünkü bu ikili karşıtlıkların kendine has özelliği, sonsuz olmaları, neredeyse çok az değişmiş biçimlerde sürekli tekrar tekrar devreye girmeleridir; ki bu da, ilerleyen bir bilimsel hareket içine girmeyi engellediğini düşündüğüm bir *philosophia perennis*'i besler. Bu ikici karşıtlıkların, pedagojinin gereksinimlerinde ve üç noktalı sunumların rahatlığında buldukları destekten hiç bahsetmiyorum bile... Bu durumda, söz konusu karşıtlıklar, kendilerinde olağanüstü bir toplumsal güce sahiplerdir ve bunları aşmaya giriştiğimizde, kendimizi çok zor duruma sokarız. Üstelik bu aşma konumları, metafizik olarak gizleyebileceği her şeyle birlikte, kendilerini Hegelci bir aşma gibi sunmaları dışında, bu ikici algı kategorileri dışında başka algı kategorileri olmayan insanlarca eklektik olarak algılanır. Bu bir algı yasasıdır: Sadece algı yapılarına bağlı olarak görürsünüz ve zihinlerin çoğu, bu kategorilere göre düşünmek için toplumsal olarak kurulmuş olduğundan, görmezden gelinmediğinde, her aşma, bir kusura indirgenir [...] ya da

eklektizme mahkûm edilir (eklektizm, biliyorsunuz, düşüncenin cehennemidir: Onu mahkûm etme konusunda uzlaşmak gerekiyor). Her ne kadar anlatacağım şeyin dışında da kalsa, bunlar, ifade etmeye çalışacağım şeyin alımlanmasına yardımcı olması için görece önemli şeyler...

Yani yaptığım tanım, sosyal bilimlerde bilimsel tartışmanın sürekli ya birine ya da diğerine yöneldiği iki kutbu aşmaya çalışmaktadır. Bir tarafta, kabaca "toplumsal olguları şeyler olarak ele almak"[2] ifadesinin en açık, en net tanımı olarak fizikalizm vardır. Toplumsal dünyayı fiziksel dünya biçiminde kuran bu epistemolojik konuma göre, alan bir güçler alanı, konumlar uzamı alanı, alana giren her nesne üzerinde etki edecek güçler uzamıdır. Diğer konumu ifade etmek için uygun bir sözcük yok. Elbette fizikalizmin karşısına bir tür kişicilik, spiritüalizm, öznelcilik gibi bir şey koyabiliriz. Çağdaş dönemde, her ne kadar kimse böyle tanımlamasa da, bunu "semiyolojik kutup" olarak adlandırabiliriz. Bu konum, Fransa'da "yapısalcılık" denilen şeye, yani toplumsal dünyayı bir iletişim yeri, göstergeler dizgesi olarak tanımlama biçimine denk düşerdi – toplumsal dünyadaki eylemleri, birer iletişim eylemi, simgesel anlamda alışverişler olarak anlamak kaydıyla (evlilik alışverişleri mesela, simgeler olarak muamele edilen kadınların alışverişi olarak görülür). Bu tür semiyolojist bir bakış, fizikalist bakışın karşısında yer alır. Semiyolojist bakış, toplumsal olguları göstergeler olarak ele alırken fizikalist bakış, toplumsal olgulara şeyler muamelesi yapar. Toplumsal şeyleri gösterge sistemlerine indirgemeye sevk eder. Alanın bir güçler alanı olduğunu, ancak aynı zamanda da güçler alanını korumayı ya da dönüştürmeyi hedefleyen mücadeleler alanı olduğunu söyleyerek, bu karşıtlığı aşıyoruz. Alanın, içinde faillerin kendilerine dayatılan ve eylemleri yönlendiren güçlere tabi oldukları neredeyse fiziki bir uzam olduğunu, fakat diğer yandan bu faillerin, güçler alanını algılamalarını sağlayan habituslar dediğim toplumsal olarak kurulmuş yatkınlıkları nedeniyle, tıpkı demir tozları gibi güçler alanı tarafından manipüle edilmediklerini söylüyorum. Failler "düşünürler"; gerek pratik duyu biçiminde, gerekse daha nadiren temsiller biçiminde, pratikte bu uzamla karşı karşıya bulunurlar. Bu şekilde aslında bu uzamı oluştururlar. Hem onların bu uzam üzerinde etkileri vardır, hem de uzam, onlar üzerinde etki eder: Söz konusu uzamda, büyük ölçüde bu uzamın dayattığı bir mantığa göre etkide bulunurlar.

## Billurlaşmış tarih olarak yapı

Yazarlar örneğini alacak olursak: Eğer aranızdan biri yazar olmak istiyorsa, kendi üzerinde etki edecek güçlerin bulunduğu bir uzama giriyor demektir. Bu alanda hırslar vardır, halihazırda yerleşik yazarlar vardır, *Académie fran-*

2 É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 27.

*çaise* vardır, kutsama mekânları vardır, nesneleşmiş bir sermaye yapısı vardır, tanınmış insanlar, tanınmamış insanlar vardır vb. Ün salmamış biri olarak alana girdiğinde, kendine bir isim yapması gerekecek ve onun üzerinde, halihazırda elinde başka yerden edindiği sermayeye göre farklı farklı etkide bulunacak güçlere tabi olacaktır. Ama yine de bir tutam saman gibi oradan oraya savrulmayacaktır. Eylemlerde bulunacaktır. Mesela bir algı hatasıyla, gidip kendi muhatabı olmayan bir editöre yazdıklarını sunabilecek, ama eğer söylediklerim doğru çıkarsa, ait olması gereken yere, eğer yönünü bulma duyusu olsaydı doğrudan gitmiş olabileceği yere sevk edilecektir. Yazdıklarını Robert Laffont'a önermeye gidecek ve Minuit Yayınları'na geri gönderilecektir (genelde aslında tam tersi yaşanır).[3] Alan yasası, onun üzerinde mekanik bir şekilde değil de, bu alan hakkındaki algısı aracılığıyla etki edecektir; ki bu algı, az çok yanlış olacaktır. Eğer gerçekten yazar olmak için doğmuşsa, maruz kalacağı alanın yasalarına benzer yasalarla şekillenmiş bir habitusu varsa ve dahası alanın bir ürünüyse, yasa onu derhal olması gereken doğal yere gönderecektir.

Örneğin tiyatro, çok güçlü bir mesleki verasetin olduğu ve başarılı olabilmek için bir bakıma tiyatro çevrelerinde doğmuş olunması gereken sahalardan biridir. Tiyatro çevreleriyle ilişkimiz yoksa, her şeyden önce [tiyatro] yapma arzumuz olmaz; varsayalım ki böyle bir arzumuz var, yine de tiyatro yapma şansımız olmaz. Alana yeni girenler üzerinde, alana girmiş olan bu partikül üzerinde etki eden güçler, algı edimleri gerektiren eylemler aracılığıyla etki ederler: Onun yazdıkları ya okunacak ya da okunmayacaktır; görgü kurallarının pratik duyusunun yön verdiği yargılama edimlerinde bulunulacaktır ("bu yapılabilir" ya da "bu yapılamaz", "bu uygun" ya da "bu uygun değil", "bu tutar" ya da "bu tutmaz" gibi). Bu eylemler, kendi kendine yön bulan, tamamen dış güçlerin ürünü olmayan, özerk *impetus*'a bağlı olarak uzamda hareket eden özne üzerinde etkili olur. Mesela simgesel olarak en itibarlı ve ekonomik olarak en az getirili kanatta yer almak istiyorsa illa, kendisi hakkında sahip olduğu fikre uymayan bir yerde kendini ortaya koymaktansa, tiyatro yapmamayı tercih edebilir.

Bu durumda, konum, yani güçler alanı olarak alan ile güçler alanının onlar aracılığıyla mücadeleler alanı olarak oluştuğu yatkınlıklar arasındaki diyalektik, alanın yapısının ve değişiminin ilkesidir. İşte yine ortalığı birbirine katan karşıtlıklardan biri daha: Okul kompozisyonlarında "yapı ile değişim", "yapı ile tarih" arasında kurulan ikilikler... Size sunduğum tanımda, yapının tarih olduğu ve tarihin yapı olduğu çok açıktır. Yapı, billurlaşmış tarihtir ve tarih,

3 P. Bourdieu 1999 yılında yayıncılık alanının yapısına ve alana yeni girenlerin yönelimlerine değinecektir: "Une révolution conservatrice dans l'édition", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 126-129, 1999, s. 3-26.

eğer her an komuta edilmiyorsa bile en azından yapı tarafından yönlendirilecektir: Yapıyı, yani zamanın belli bir anında sermaye dağılımını değiştirmek için bir uzamda faillerin yapacakları (yapmaya çalışacakları) şey, onların yapı içindeki konumlarına, yani edindikleri sermayeye bağlı olacaktır.

## Rulet ve poker

Çok defa kullandığım şu poker oyuncusu analojisinden bahsedelim. Rulet gibi, tümüyle biriktirime dayanmayan bir oyun olan bir toplumsal dünya modeli tahayyül edebiliriz. İçinde her defasında sil baştan, sıfırdan başladığımız bu dünya, önerdiğim poker oyuncusu modeliyle aslında örtüşmez. Oyunun neredeyse metafizik bir büyüleme[4] yaratmasının nedeni, bence bu yerin belli bir anda toplumsal konumunuzu radikal bir şekilde değiştirebiliyor olduğunuz yerlerden biri olmasıdır. Kartezyen Tanrı, sürekli yaratım deneyimi sağlayan bir yerdir burası: Zar gelirse, daha güçlü, daha zengin vb. olabilirim. Toplumsal kuralların bir anda askıya alınıvereceği ya da yerle bir olacağı ender yerlerden biridir burası. Bununla birlikte, oyunların birçoğunda oyuncuların stratejileri, önceki hamlelerine bağlıdır. Toplumsal dünya da bu türdendir: Oyuncu her an blöf yapabilir ya da tam tersine pas geçebilir; cesareti, önündeki jeton yığınlarına bağlı olacaktır.

Betimlediğim toplumsal uzamın özelliklerinden biri, bu jetonların toplumsal dünyada farklı yapılarda olmalarıdır.[5] Bunlar farklı sermaye türleridir: Ekonomik jetonlar vardır, kültürel jetonlar vardır, toplumsal jetonlar vardır. Jeton sayısının genel büyüklüğü ve yapısına göre –oyuncu sadece ekonomik jetonlara sahip olabilir ya da elinde hem toplumsal hem de ekonomik jetonları olabilir, ya da üç türden de biraz jetona sahip olabilir– stratejileri farklı farklı olacaktır. Üstelik bu yapının, özelliklerinden bir kısmını diğer yapılarla ilişkilerine borçlu olacağını unutmamak gerekir: Benim karşımda, elinde avucunda hiçbir şey kalmamış biri ya da çok daha fazlasına sahip biri olabilir. Sermaye yapılarının, biliniyor ya da bilinmiyor olunabilecek bir yapısı vardır ve bu, ilginç bir husustur. Bir oyunda, diğerlerinin elinde ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmak çok önemlidir. Oysa toplumsal dünyada, tam olarak bilmesek de, diğerlerinin elinde ne olduğunu biliriz. Şüphesiz ki toplumsal oyun, kendi yapınızı ve diğer yapıları anbean biliyor olsaydık tamamen değişirdi; mesela kimin ne kadar geliri olduğu açıkça ortada olsaydı... Toplumsal olgunun özgüllüğünün, özgünlüğünün bir kısmı, insanların,

---

4 P. Bourdieu Dostoyevski'nin *Kumarbaz*'ına benzeterek bu analojiye *Méditations pascaliennes*, s. 310'da değinecektir.

5 Alanların bu özelliğinin yanı sıra oyun ve jetonlar imgesi hakkında bkz. "Quelques propriétés générales des champs", *Questions de sociologie*, s. 113-120.

karşısında oynadıkları kişilerin sermaye hacim ve yapılarından tamamen bihaber olmamalarına, ama aynı zamanda bütüncül bilgiye de hiçbir zaman sahip olmamalarına dayanır.

Farklı oyuncuların oyunu, bu durumda, her an sermaye dağılımının yapısına, yani sadece bir oyuncu tarafından sahip olunan sermayenin yapısı ve hacmine değil, bu sermaye yapısının tüm faillerin tüm sermayelerinin yapısı içindeki bağıntılı, ilişkisel, yapısal değerine bağlı olacaktır. Çok basit ve çok önemli bir özellik, mesela edebiyat alanı içinde, cesarettir. Bu zaten evrenlerin çoğu için geçerlidir. İşgal edemeyeceğimiz, işgal etme düşüncesine bile sahip olamayacağımız, ancak kendilik algımız yüksekse yönelebileceğimiz toplumsal konumlar vardır. Bu konumların tipik özelliği nadir olmasıdır. Bulunulması zor olan bu konumlar, arkasında birileri bulunması gibi bir ayrıcalıklı özelliği olan insanlar tarafından sahiplenilir. Bu çok basit bir şey: Ne kadar gözü pekseniz kaybedecek şeyiniz o kadar azdır. İnsanlar görünürde ciddi riskler aldıklarında, aslında her şeye rağmen diğerlerinden çok daha az riske girerler. Edebiyat alanında örneğin, bu genellikle piyasası olmadan, olabildiğince uzun süre dayanabilmeyi gerektiren avangard konumların aldığı risktir. Ortamın karizmatik ideolojisi bu avangard yasasını tanımlar: Gelecek kuşaklar için çalışmak, kendi piyasasını üretmek gerekir. Her ne kadar ideolojik olarak son derece başkalaşmış olsa da buna dikkat etmek gerektiği doğrudur. Bu konumlar henüz var olmayan bir piyasa için çalışmayı gerektirir, ama elbette yaşamak ve üreticiyi yeniden üretmek gerekmektedir. Bu sorunu aşmak için binbir türlü yol vardır. Bazen, bu yazarların onlar için didinen eşleri olduğu bilinir. Bir de küçük meslekler vardır: 19. yüzyılda piyon meslekler, yayıncılık meslekleri vb... Dahası, o olmasaydı 19. yüzyıl resminin büyük bir bölümünün olmayacağı bir yol vardır: rant.

## Rant ya da satış alternatifi

Sonuçta satış ve rant seçenekleri söz konusudur: Edebiyatlarıyla yaşamayı seçenler ve "satılmışlar", "ticarileşmiş" kişiler denilenler vardır bir tarafta; diğer tarafta da Goncourt'un "Flaubert ne kadar şanslı, rantı var"[6] dediği, Flaubert gibileri vardır. Rant olmasaydı, belki de Flaubert'imiz olmazdı. Nesneleştirilmiş ya da bedenselleşmiş sermaye dağılımının yapısı, her an, stratejilerin ondan hareketle oluştuğu ilkedir; elbette konumlara göre yatkınlıkların görece bir özerkliği olduğu açıktır – mekanist ve belirlenimci bir bakışa

6 Rant ve satış alternatifi üzerine bkz. *Les Règles de l'art*, s. 142-143. Burada Théophile Gautier'nin Ernest Feydeau'ya söylediği bir söze gönderme vardır: "Flaubert'in aklı bizden daha fazla çalışıyor, [...] alelade bir malvarlığıyla dünyaya gelmeyi akıl etti; her kim ki 'sanat yapmak' ister, bu kesinlikle sahip olması gereken bir şeydir." (Ernest Feydeau, *Théophile Gautier: souvenirs intimes*, Plon, Paris, 1874, s. 126-127.)

düşmemek için bu nokta önemli... Bir uzamda, her tür konum (ister tahakküm eden, isterse tahakküm altındaki vb.), alanın güçlerinin uygulanmasını sağladığı ölçüde, büyük oranda konumları işgal edenlerin stratejilerini yönetir. Bununla birlikte –ki işte bu anlamda güçler alanı basit bir güçler alanı değildir– konum etkisi, konumu işgal edenin yatkınlıklarına bağlı olacaktır. Daha önce belirttiğim gibi, az çok zorlayıcı, az çok belirsiz konumların mahiyetine de bağlı olacaktır.

Çok sayıda kariyer seçimi, rant veya satış seçeneklerine dayanır: Yazar ya da akademisyen –ya da 19. yüzyılda eleştirmen– olmak bir tercihtir: Bir tarafta gözü peklik, riskli kazanç ve belirsiz büyük kârlar ile diğer tarafta daha az cesur, kesin, ancak daha düşük kazanç arasında seçim yapmaktır. Bu, birbirinden çok farklı iki kişiliği beraberinde getirir. Yazarlık mesleği, oldukça değişken olma özelliğine sahiptir ve bunun yanı sıra tamamen açık değildir: Hiç açık olmadığı anlar da vardır ve bazen, sizden önce bir yazar olduğu için bir konumu miras alabilirsiniz; en azından o büyük adamın Hugo ya da Théophile Gautier olmasına bağlı olarak belirlenir bu konum; o halde bu mirası vb. hesaba katmak gerekir. Bununla birlikte, bu tanım, [söz konusu konumla] karşı karşıya kalan kişinin yatkınlıklarının sınırları dahilinde kendini dayatır ve hikâye, bu konum ile bu yatkınlıklar arasındaki karşılaşmanın sonucu olacaktır. Gerek yatkınlıklar konumu değiştirmeyi başaracak, gerek konum yatkınlıkları değiştirecek, gerekse uzlaşılarla, değişikliklerle vb. bir tür daimi mücadele söz konusu olacaktır.

## *Amor fati*

Bu ilk noktayı özetleyecek olursak, alan, olası bir güçler alanıdır. Bir fail oraya girdiği andan itibaren, güçlerin kendini gösterdiği bir uzam olarak belirlenir. İçinde, istediğimiz gibi davranmadığımız bir uzamdan bahsedebiliriz. Her ne kadar bu güçler doğrudan güçler olarak deneyimlenmese de, her ne kadar –burada ikinci bir husus devreye giriyor– bu güçler bir çağrı olarak algılansa da, içine çekildiğimiz, itildiğimiz, yönlendirildiğimiz bir uzamdan bile bahsedebiliriz. Toplumsal aklın hilelerinden biri, gitmenizi istediği yere sanki sizi güle oynaya yollamasıdır; gitmenizi istediği tek yere sizin mutlu mesut isteyerek gitmek istemenizi sağlamasıdır ve bu öyle bir noktaya varabilir ki, onun gitmenizi istediği, sizin hiç istemediğiniz bir yerden başka bir yere gitme isteğiniz bile artık yoktur. Bu, çok defa açıkladığım *amor fati*'dir.[7] Anlamanız için, biyografik deneyimlerin birçoğunun bu türde olduğunu söyleyebilirim. Zaten genellikle toplumsal dünyanın bizi göndereceği yere gideriz, ama aradaki fark, oraya güle oynaya gidiyor olmamızdır. Çağ-

7 Bkz. örneğin, *La Distinction*, s. 199 ve 211.

rı dediğimiz şeydir bu. Elbette istisnalar vardır ve bunlar çok önemlidir: Her şeyi değiştirmesi için tek istisna yeter: özgürlük.

Yani alan, bu uzama giren insanlar üzerinde etkili olan olası bir güçler alanıdır, ancak toplumsal dünyanın –dersin ilk bölümünde yeteri kadar tekrarladım bunu– yapıların nesnelliğinde ve diyelim ki faillerin bilinçdışının bedenselleşmesi biçiminde kendini iki kez gerçekleştirmesinden dolayı, aynı zamanda da olası eylemler alanıdır. Bana tamamen yapay geldiğini söylediğim, yapı ile değişim arasındaki karşıtlık da aynı şeyi iki farklı biçimde görmeye denk düşer: Aynı zamanda mücadeleler alanı olan bu güçler alanının denge durumunu ele aldığımızda (iki hamle arasında jeton yığınlarına baktığımızda), işimiz bir yapıyladır ve "Varlık, var olmuş olmaktır"[8] diyen Hegelci ifadeye göre, [bu alan] nesneleştirilmiş geçmiştir, şeyleşmiş geçmiştir, biriktirilmiş bilgidir, biriktirilmiş kaynaklardır. Bir başka ilişki açısından ise, [geçmişe] indirgenemez, çünkü tam da bu geçmiş temelinde bu geçmişi değiştirmeye dönük eylemler gelişecektir. Örneğin, tahakküm altındakiler, zamanın belli bir anında sermayenin yapısı ve dağılımında hak sahibi olmamalarından hareketle, nesneleştirilmiş yapılar ile bedenselleşmiş yapılar arasındaki olağan uzlaşı askıya alındığında, yapıyı değiştirmeye meyledebilirler. Özünde, az çok kafa karışıklığıyla aklımızdaki Marksist model, herhangi bir sermayeye eşitsiz biçimde sahip olma olgusuyla belirlenen konumlar arasındaki karşıtlık ile bir şekilde yapıya kazılı değişim arasındaki bağıntıların modeli niteliğindeki çok daha genel bir modelin tikel bir durumudur. Aslında karşıtlığı üreten, bulunduğunuz tarafa bağlı olarak bu yapıyı koruma ya da değiştirmeyi hedefleyen eylemlerimizi doğuran, yapının bizzat kendisidir. Bunu hızlıca söyleyip geçiyorum, çünkü bu konuda sonsuza kadar konuşmak istemiyorum, ama bunu muallakta bırakmak da istemiyorum.

## Edebiyat alanının verimli sahası

Değindiğim meselelerden hareketle bu konuda asıl söyleyeceklerimi söyledikten sonra, şimdi artık edebiyat alanına geçmek istiyorum; çünkü edebiyat hem bu konuda yapılan çalışma birikiminin büyük olduğu bir saha, hem de her şeyden önce bir doktrin değil bir yöntem, bir düşünme biçimi olan bu düşünme sisteminin etkililiğini açıkça görebildiğimiz bir saha... Bu düşünme sistemi, üzerinde konuştuğumuz değil, aksine bizim bir şeyler yap-

8 "Kullanımdaki bu gariplik [Almanca *gewesen*: Geçmişteki varlığı ifade etmek için, *Wesen* (töz) teriminin *sein* (varlık) ekiyle birleşimi] varlığın tözle ilişkisi hakkında doğru bir sezgiye dayanır; ancak yine de tözü, geçmiş varlık olarak ele alabiliriz. Bu konuda sadece, geçmiş olanın, yine de soyut bir şekilde inkâr edilmediğini, ancak sadece aşıldığını ve aynı zamanda muhafaza edildiğini vurgulayalım o halde" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, cilt I: *La Science de la logique*, Vrin, Paris, 1979 [1830], [262], ek § 112, s. 547.)

mamızı, sonuçlar üretmemizi sağlayan bir sistemdir. İşte bu nedenle, yöntemin işleyişini göstermek için tekil bir vakadan hareket etmenin, tekil örneklerle allanıp pullanmış genel açıklamaların biçimciliğinden daha uygun olduğunu düşünüyorum. Edebiyat ya da sanat alanı sahasının, bu yöntemin uygulanması için özellikle elverişli olmasının nedenlerinden biri, bu sahaların, insanı başka türlü düşünmeye sevk ediyor olmalarıdır. Bu evrenin kendisini sunduğu mantık, kendi üzerine düşünen, alan kavramı yoluyla önerdiğim mantıkla antitetik bir mantıktır. Kendiliğinden sosyolojinin, yerli sosyolojinin bilimsel olarak doğru bulduğum sosyolojiyle bu kadar zıtlaştığı pek az saha vardır. Sosyolojik anketin en zor olduğu sahalardan biri olması tesadüf değildir: Yazarlar, sanatçılar kendilerini indirgenemez tekillikler olarak görürler ve soru sorulmasını, anket yapılmasını vb. kesinlikle reddederler. Ama yine de bu zorluklar aşıldığında, edebiyat alanı yöntemimin en inanılmaz sonuçları üreteceği ve cesaret anlamında entelektüel yatırım randımanı en yüksek sahalardan biridir. İçinde çalışmaya başladığınız andan itibaren, nasıl oldu da daha önce düşünemedim dediğiniz ve malzemenin, tam da bu şekilde düşünülmek için varmış gibi göründüğü bir alan izlenimine kapılırsınız.

Karmaşık bir konu ve söylediğim şeyin çelişkili olduğunu düşünüyor olmalısınız. Edebiyat dünyası üzerine, bilimsel yaklaşımı dışlayan yerli bir söylem vardır. Yaratıcının –ki sözcük ilginçtir– eserlerinin ürünü olduğunu söyleyen, karizmatik tipte bir söylemdir bu. Yazar, yaratılmamıştır ve kendi kendini yaratan, yaratılmamış bir yaratıcının bilimi de mümkün değildir. (Felsefe sosyolojisi daha da büyük bir engelle karşı karşıya kalacaktır, çünkü kendini yaratıcı olarak tahayyül eden filozof, hangi bilimsel yaklaşım olursa olsun, düşüncenin nesnesi haline gelemez. Onu düşünen her tür düşünceyi tahayyül edebilecek düzeyde olduğunu iddia edebilir; kendini düşündüğünü, kendini herhangi bir düşünceden daha çok temellendirdiğini iddia edebilir). Yine de, sanatçının kendini sanatçı olarak (filozofun da filozof olarak) inşa ettiği, saldırgan-savunmacı bu mesleki ideolojinin bir kez üstesinden gelindi mi, malzemenin kendini nasıl da neredeyse tümüyle yapılandırılmış olarak sunduğunu görmek çok keyiflidir.

Daha geçenlerde yeniden basılan Huret'in anketini örnek alayım.[9] Huret bir gazeteciydi. 1891'de, bir gazete için, o devirde önemli tüm yazarlara yöneltilen "Huret Anketi" denilen anketi yayımlamıştı. Zola'nın, hem döneme hâkim hem de küçümsenen natüralizminden yola çıkılıyor ve insanlara "Natüralizm öldü" deniyor (bu, entelektüel alanın gelişmesinden bu yana klasik bir gazeteci numarasıdır) ve gidip sırayla sembolist ekolün, neorealistlerin, neonatüralistlerin temsilcileriyle, Parnasçıların hayatta olanlarıyla görü-

9 Jules Huret, *L'Enquête Huret*, Thot, Vanves, 1982 [1891].

şülüyor ve onlara her seferinde şu soru soruluyordu: "Ne düşünüyorsunuz, sizce gerçekten Zola öldü mü?" Gidip bizzat Zola'nın kendisine de soru soruluyordu, herkese soru soruluyordu. Bana kalırsa bu, gazetecilik ürünü, en önemli bilimsel belgedir: Genellikle edebiyat tarihinin yaptığı gibi, bir yazarın bir eserini (*La Princesse de Clèves*, vb.), bir yazarın tüm eserlerini ya da bir yazar ve tüm eserlerini birim olarak almak yerine, gazetecilik mantığı dahilinde, uzamın tamamını, onun içinde yer alan, bir ünü olan ya da ün yapmaya çalışan tüm insanları ele alıyordu. En gençler, en gölgede kalanlar elbette düşük temsile sahipti, örneklem kusursuz değildi ama bir uzam bakışı vardı.

Eğer bir kitabı tüm aralıkları içinde, aklınızda alan kavramıyla okuyacak olursanız, ilişkisel olmayan tek bir cümle olmadığını görürsünüz: Hatta –ve özellikle– yazarlar, gerçekten kendilerinden bahsettiklerinde, aslında sadece başkalarından bahsederler. Elbette araştırmanın sahibi, onlara, en azından o dönemin en önemli konumları üzerine sistematik bir şekilde sorular yönelttiği için bu tür ifadeler derlemiştir. Eğer, "Nasıl yazıyorsunuz, üstadım, daha ziyade sabah mı, yoksa gece mi?" şeklinde bir soru sormuş olsaydı, daha az ilişkisel, daha az yapısal düşünecekleri muhtemeldir. Yine de yönlendirme asgari düzeydedir. Onlara natüralist ekol, sembolist ekol, Parnasçılar, Verlaine, Mallarmé hakkında sorular sormuş, onlar da, "Ah, evet, karanlıklar, okumuyorum onları, anlamıyorum onları" diye cevap vermişlerdir ve böylece, kendiliğinden kurulan bir uzam karşımıza çıkmıştır. Alanın yapısını inşa etmek ve bu yapıdan hareketle, her birinin söylediği ve yapının kendini ifşa ettiği olguları anlamak için, ek olarak daha fazlasına gerek yoktur. Elbette klasik hermenötik döngüsüyle karşı karşıyayız: Her birinin konumunu ne kadar bilirsem, yapıyı o kadar keşfederim ve yapıyı ne kadar bilirsem, her birinin konumunu o kadar çok anlarım. Bu da, tekilliğine dalarak tekil bir kişiyi tanıyabileceğimiz yönündeki olağan tutumun karşı tezidir. Özetle, toplumsal gerçeklik o kadar açıkça yapısal bir şekilde işler ki, aklımızda doğru fikirler olduğu andan itibaren, neredeyse inşa edilmiş olarak kendini bize teslim eder.

([...] Toplumsal bir özneye yöneltilen herhangi bir soruşturma biçiminin –mülakat, yönlendirilmemiş soru cetveli, anketler vb.– verimi, yapısal mantıkla düşünmeye başladığımız ve toplumsal öznelerin kendileri hakkında konuştuklarında aslında uzamdaki konumları hakkında konuştuklarını fark ettiğimiz andan itibaren olağanüstü artar. Yapısal olmayan şekilde düşünmeye o kadar alışmışız ki, bilgiyi anlamadan kabul etmek bir o kadar kolay hale geldi. Bir bakır zanaatçısı kazandan bahsettiğinde, aslında ustasından bahseder. Uzamın kalanından bahsetmeksizin, bulunduğu konum hakkında konuşamaz... Yapısal düşünme biçimine sahip olmak, kendiliğinden yapısal

nitelikteki bilgiyi duymak demektir ve aynı zamanda, bilinçli olarak yapısal bakış içinde konumlandığımızda, yapısal olarak tesis edilmiş deneyimin çok daha iyi, çok daha hızlı biçimde karşımıza çıkmasını sağlayacak şekilde soruşturmayı evriltebiliriz – iyi hazırlanmış mülakatın meselelerinden biridir bu: En az sürede en fazla bilgiyi elde etmek amaçlanır. Mesela, eğer hocalar üzerine bir anket yapıyorsak, şunu sormakla başlayabiliriz: "Hoca olmak sizin için ne ifade ediyor?" Ama eğer şöyle sorarsak, o zaman her şey kolaylaşmaya başlar: "Hangi bölümde hocasınız? İddialı insanların bulunduğu, mücadelelerin olduğu vb. bir kurumda mısınız?" Bu bir kışkırtma değildir, gerçekliğin yapısal bir şekilde işliyor olması söz konusudur. Buna müdahil olmak ve bunu bilmek, her tür bilimsel müdahalenin *stimulus*'unun etkililiğini artırmak demektir. Sosyolog mülakatla deney yapar ve amaçlarının özü, en az sürede en fazla bilgiyi elde etmek için bilgiyi veren kişiyi yeteri kadar "kışkırtmak", stimüle etmektir. Bazı mülakatlardan hiçbir şey çıkmaz, çünkü soruları soran insanları [bir] "alanda", oldukları haliyle kışkırtma başarısını gösterememiştir: Eğer bir yayıncıya gidip diğer yayıncılara göre nerede konumlandığını sormazsanız, tüm yayıncıların yapacağı türden genelgeçer bir vaazla sorunuzu geçiştirirler. Bu pratik parantez bana kalırsa faydalı...)

## Yönteme karşı sanat: Karizmatik ideoloji ve "edebiyat sosyolojisi"

Alışıldık edebiyat tarihi ya da eleştirisi pratiğinde, kısacası edebiyat olgusuyla ya da sanat olgusuyla alakalı her şeyde, birim neredeyse hep tekil üretici ya da tekil üreticinin tekil ürünüdür. İstatistiki olarak gidip bunu kütüphanelerde doğrulayabilirsiniz: Bireylere ayrılan çalışmalara kıyasla bir akımın ya da bir dönemin geneline ayrılan çalışmaların payı küçücüktür. Sizlere Cassagne'ın yakın zaman önce Cenevre'de yeniden basılan 1905 tarihli çok önemli bir kitabından bahsetmek istiyorum. Kitap, "sanat için sanat" teorisinin ortaya çıkışıyla ilgili.[10] Huret'nin kitabı gibi, bu kitap da "sanat için sanat" olgusunu, (Flaubert gibi) tekil bir şahıs aracılığıyla değil [sanatsal] uzamda "burjuva sanat" ile "toplumsal sanat"ın birbirinden farklı konumları işgal eden şahsiyetlerinin bütünü aracılığıyla inceliyor. Belki gerektiği kadar değil, ama bu "sanat için sanat" konumunun içinde yer aldığı uzamı, başkalarından çok daha iyi veriyor. Benim yapmak istediğim yöntem uygulaması açısından edebiyat sahalarının özellikle verimli olmasının nedeni, karizmatik tip ideolojisinden dolayı bilimsel analizin özellikle burada olanaksız olmasıdır: Yaratı olarak, Tanrı vergisi, karizmatik bir eserin sadece kendi içinde açıklaması vardır; bizzat kendini yaratan ya da eserlerinin meyvesi olan,

10 Albert Cassagne, *La Théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, Slatkine, Cenevre, 1979 [1906].

bir anlamda kendi kendini yaratmış olan karizmatik kişilik, kendi gerçekliğinin dışındaki belirlenimlere boyun eğmez. Burada entelektüellik olgusuna dair hâkim görüş söz konusudur; ki bu mesela bilimsel alanda sadece bir nebze daha zayıftır. Tabii elbette her ne kadar modern gelişim hattında bilim, karizmatik ideolojinin direnç gücünün daha düşük olması ölçüsünde açık bir şekilde kolektif hale gelmiş olsa da... Ancak bu hâkim görüş başka biçimlerle de ortaya çıkabilir; eğer bir gün bilim sosyolojisinden bahsedersem size bunu gösteririm. Her ne olursa olsun sanat, karizmatik ideolojinin yöntemle en antitetik sahasıdır.

Bununla birlikte, sadece anımsatmak istediğim, Sartre'ın *Flaubert*'i gibi sorun teşkil eden karmaşık durumlar da vardır. Sartre elbette bu bahsettiğim mantıkta yer alır: Tekil bir yazarı konu edinir ve eserin nihai açıklayıcı ilkesini kişinin tekilliğinde arar.[11] Yani benim yöneldiğim istikametin tamamen tersi yönde ilerler.[12] Aslında eğer alan mefhumuyla neyi kastettiğimi anladıysanız, Flaubert, Flaubert'in yaptığı şeyin gerçek ilkesi olan bir güçler alanının gerçekleştiği yer olduğu ölçüde, Flaubert'in eserinin yaratıcısının Flaubert olduğunu hemen algılarsınız. Yani benim yöntemim, Flaubert'in, işgal etmiş olduğu konuma kazılı olanı yerine getirmek için ne yapması gerektiğini sorgulamaktan ibaret. Sartre'ın gittiği yönün tersi istikamette ilerleyeceğim. Toplumsal sanat ile burjuva sanatı arasında, birinden olduğu kadar ötekinden de ayrılan Flaubert'in konumuna gelmeden önce, uzamı geneli içinde betimlemekle başlayacağım ve ancak konumunun tüm özellikleri ve tüm karmaşıklığı içinde betimledikten sonra, yapmış olduğu şeyi yapmak, yani alandaki bu merkezî konumu gerçekleştirmek için nasıl bu kadar iyi yaratıldığını anlamaya çalışmak için, "Flaubert ne idi?" (ailenin aptalı, ikinci çocuk, babasıyla ilişkileri, ağabeyi vb.) sorusunu kendime sormak üzere, biyografisine, çocukluğuna, ilk romanlarına, vb. geri döneceğim. Sıralama değişikliği anekdotik değil.[13]

Yöntemi aynı zamanda normalde edebiyat sosyolojisi düşüncesiyle ilişkilendirilen ve Lukács-Goldmann çözümü[14] olarak adlandırılan yönteme göre konumlandırmak gerekir: Bir üreticiye bağlanırız (Flaubert, Debussy, Mallarmé, Heidegger, Adorno, vb.), onu üretmiş olan ve üreticinin seslendi-

11 J.-P. Sartre, *L'Idiot de la famille*.

12 P. Bourdieu tarafından yapılan Flaubert analizi için bkz. *Les Règles de l'art*, s. 17-191 ve diğer birçok yerde.

13 P. Bourdieu, hayatının sonunda kaleme aldığı *Bir Otoanaliz İçin Taslak* adlı kitabında aynı yöntemi kendisine uygulayacaktır. Hayat öyküsünün sunuşunun sıralaması burada da yine geleneksel biyografilerin tersi şekilde ilerlemektedir.

14 Bkz. Georg Lukács, *La Théorie du roman*, Gonthier, Paris, 1963 [1916] [*Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul, 2003]; Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964 [*Roman Sosyolojisi*, çev. Ayberk Erkay, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, 2005].

ği toplumsal grup üzerine kendimizi sorgularız; bu üreticinin –genelde farkında olmadan ve grubun yapmayı becereceğinden daha iyi bir biçimde– bilinçdışı beklenti ve deneyimleri, bu grubun toplumsal dünya görüşünü ifade ettiği hipotezini öne süreriz. Örneğin bilinçsizce sözcülüğünü yaptığı burjuva bir grubu dillendiren burjuva bir yazar söz konusu olduğunda bu model sorunsuzca işler; sanki grup, haberi olmaksızın, üretici aracılığıyla dile geliyormuş gibi... Hemen tanırsınız: En idealist felsefedir bu, sadece tersine çevrilmiş haldedir. Aklımıza Hugo gelebilir, 19. yüzyılda icat ettiği bir tezi olan şair, toplumun tamamını ya da bir kısmını ifade eden şair gelebilir. Ancak burada materyalist bir sanat teorisi söz konusudur: İlgili grubu aramak gerekir. Bu grup bazen nihai nedendir: Kendisi için üretim yapılan bir gruptur ve işin sipariş usulü yapıldığını düşünebiliriz. Resim tarihine uygulandığında bu düşünme biçimi bir felakettir, çünkü hagiografiden uzaklaşmış olsa da ("Kendi ağzından Vinci'nin hayatı...", vb.), bir kopuş yaratıldığı sanrısıyla, alanda sipariş olgusunun hâkim olduğu, sanatsal işler için para ödeyen insanlar bulunduğu ve gerçekliğin de bu sipariş usulünde gizli olduğu düşüncesine saplanıp kalabilirsiniz. Antal, Floransa resmi ve onun toplumsal arka planı üzerine kaleme aldığı kitabında,[15] sanki eserin hakikati resim siparişlerini verenlerin görüşünde gizliymiş gibi, eserler aracılığıyla siparişçilerin dünya görüşüne ulaşabileceğini düşünür. Bu akıl yürütme çok ilkel ve akıl almazdır, çünkü aynı anda ilişkinin iki ucunu inşa etmiş oluruz.

Bir yandan üreticinin ve ürünün özellikleri inşa edilir. Örneğin Mallarmé ya da Debussy'nin toplumsal dünyaya dair büyülenmiş bir görüşe sahip oldukları, geçmişe sığınarak ya da geriye dönük bir toplumsal dünya görüşüyle, toplumsal dünyadan kaçma isteği, bir tür "gerçeklikten kaçış" duygusu içinde vb. oldukları söylenecektir. Bir diğer yandan ise, grubun özellikleri inşa edilir: Komün, Fourmies, Anzin, CGT, mücadeleler vb. hatırlatılıp, aslında Yunan uygarlığı zamanlarının sefahat âlemlerini, geçmişe dönüşü, Couperin'e sığınmayı vb. arzu eden bir resim ya da müzik talep edenlerin burjuvazi, salonlar, aristokrasi olduğu söylenecektir.[16] Her iki taraf böylece birbirine sıkı sıkıya bağlanır. Ben, sanat ve edebiyat sosyolojisi düşüncesinin bu çalışma biçiminin tam bir felaket olduğunu düşünüyorum. Öyle görünüyor ki, genellikle (teknik) kabalığıyla, kimse tarafından yaratılmamış yaratıcıya dair karizmatik söylemin en aptalca biçimlerini ortaya koymaktan ibaret...

---

15 Frederick Antal, *Florentine Painting and Its Social Background*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1948 (derslerden sonra çıkan çevirisi: *Florence et ses peintres. La peinture florentine et son environnement social*, Montfort, Brionne, 1991).

16 Bu örnekler Michel Faure'un bir makalesinden alınmıştır: "L'époque 1900 et la résurgence du mythe de Cythère. Contribution à l'étude des mentalités sociales à travers les Fêtes galantes de Verlaine et de deux de ses musiciens: Fauré et Debussy", *Le Mouvement social*, sayı 109, 1979, s. 15-34.

Toplumsal düşünce mecrasında genelde olduğu üzere, iki kutupsal konum birbirlerini karşılıklı olarak desteklemektedir: Belli dönemlerde kendilerine "biçimci"[17] diyen, sadece ve sadece eserlere bakmak gerektiğini, hakikatin eserin dışında değil içinde olduğunu söyleyenler ile yükselen burjuvaziyi, "Gizli Tanrı'yı"[18] vb. ileri sürenler arasında, döngüsel ve bir tür ebedi tartışma yaşanmaktadır. Her iki durumda da saf dışı bırakılan şey, aynı zamanda toplumsal bir dolayım olan, tamamen özgül bir dolayımdır: Sanat alanı, yani içinde kültürel bir yaratım eyleminin yapılandığı toplumsal uzam... Başka bir deyişle, *bagatello* çaldırmak için Fauré'yi ağırlayan salonlar ile Fauré müziği arasında koca bir müzik tarihi vardır. Uzmanlar müzik tarihinden bahsedebilirler ama müzik tarihi, Konservatuar'a vb. karşı yeni uzlaşımlar içinde olan insanlar arasındaki özel bir mücadele ya da rekabetin birikmiş tarihidir. Özel bir tür birikim söz konusudur ve işte bu kendine has uzamda kültürel üretim biçimi oluşur. Genellikle bunun karşısındaki tezahürler maalesef "Goldmanncılığı", talep eden ya da alıcı olduğu düşünülen bir grupla bir anda ilişki kurarak kısa devre dediğim şeyi yapan insanları savunurlar: Tüm sanat tarihinin özgül tarihini, yani alanda olan her şeyi, örneğin Debussy'nin kendi çağdaşlarına ya da kendi öncüllerine göre şu ya da bu şekilde konumlanmasını, sanatını başka şekilde icra etmesini, daha fazlasını yapıyor olmasını, başka bir şey yapıyor olmasını vb. değerlendirme dışı bırakırlar.

Yapısalcı bir okuma yaptığımız andan itibaren, alana yeni girenlerin sıklıkla "başka türlü yapmak lazım"dan başka bir şey demediklerini görürüz. Dergi kurucuları manifestolar yazarlar ama onda dokuzu neredeyse hiçbir şey söylemez. 19. yüzyıl sonunun felsefe alanını inceleyen Fabiani, *Revue de métaphysique et de morale* dergisinin kuruluş manifestosunda fazladan bir şey olmadığını ortaya koymuştur.[19] Genelde alana yeni girenlerin pratiği, çoğu zaman umutsuzsa, "başka bir şey yapma" kaygısından öteye geçmez. Bu şekilde, orada kalıcı olacaklarını umarak kendilerine etiketler yakıştıran insanlar vardır, ama rakipleri bunu görür. Örneğin Zola, "Niagara üzerindeki şu ceviz kabukları da neyin nesi?"[20] der. Bu insanlar her

17 Biçimcilik üzerine bkz. bu kitapta, 7 Aralık 1982 tarihli ders, s. 376 vd.

18 Lucien Goldmann'a gönderme: *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris, 1955.

19 P. Bourdieu'nün burada gönderme yaptığı Jean-Louis Fabiani'nin tezi ("La Crise du champ philosophique: 1880-1914. Contribution à l'histoire sociale du système d'enseignement", EHESS, Paris, 1980) daha sonra *Les Philosophes de la République*, Minuit, Paris, 1988 başlığıyla yayımlanacaktır (bkz. özellikle s. 36-38). Manifestoda özellikle şu cümle yer alır: "Burada başka bir şey yapmak istiyoruz."

20 Bu ifade "Huret anketi"nde veriliyor: "Düşünce tarihinin gelişiminin bu mühim döneminde bu tür budalalıklarla, saçmalıklarla vakit kaybetmek, hepsi otuz ile kırklı yaşlarda olan insanlar,

ne pahasına olursa olsun var olmak isterler ve belli bir anda var olmak için de etiketlere sahip olmaları gerektiği için, etiketler uydururlar. Genellikle bir tür farklılığa dayalı iradecilik söz konusudur ama üç-dört gencin *Revue philosophique*'ten başka bir şey yapma iradesinden doğan *Revue de métaphysique et de morale* dergisi vakasındaki kadar açık seçik ifade edildiği nadirdir. Başka bir şey yapmak istediklerini söylerler ama ne yapmak istediklerini söylemezler.

İnsanların neden şu işi yapmaktansa diğer bir işi yapmayı tercih ettiklerini anlamamızı sağlayan açıklayıcı, doğrudan, dolaysız ilkenin, bu uzamda [görece özerk edebiyat alanında] aranması gerekiyor. Sartre'ın sunduğu çözüm, sonsuza kadar sadece Flaubert'in etrafında eşelenmekten ibarettir sadece (Sartre *L'Idiot de la famille*'de her şeyi bulur; Flaubert'de var olan her şeyi alandan geri çağırır adeta, ama edebiyat alanını olduğu haliyle inşa etmeyi kendine amaç edinmez). Alan kavramı ikili bir engelden kaçınmamızı sağlar: Örneğin ya Flaubert'in yaptığı şeyin hakikati Flaubert'in içinde değil de Flaubert'in geriye kalan her şeyle olan ilişkisinde olmasına rağmen, açıklayıcı ilkeyi bulmak için umutsuzca bireyi eşeleyip dururuz; ya da Flaubert'in içinde bulunduğu yazınsal uzamı deşip, Flaubert'in taşra, burjuvazi, rant vb. olduğunu söyleriz. Her iki durumda da edebiyat uzamını ıskalamış oluruz.

## Edebiyat alanı ve metinlerarasılık

Iskalamanın, bahsedeceğim üçüncü bir yolu daha vardır. Tüm bunları ne kendi önerdiğim şeyi geçerli kılmak, ne de kötü niyetli rakip hoca etkisi yaratmak için söylüyorum (meslektaşlarım cevap verebilmek için burada değiller). Kişisel olarak bu insanlara son derece saygı duyuyorum. Sistemci yaklaşımın bu eleştirisini, gerçekten kaçamadığım ve zorunda olduğum için yapıyorum; çünkü özünde yapmaya çalıştığım şeyin etkililiği başka türlü ortaya çıkmayacak. Şeyler basitmiş gibi görünecek...

Önereceğim şeyle karıştırılabilecek ve kabaca sistemci ya da yapısalcı olarak adlandırabileceğimiz bir sanat eseri okuma biçimi vardır. Geçen sefer bahsettim: Kimi Rus biçimcilerinden, kimileriyse bizzat kısmen Rus biçimcilerinden ya da Saussurecü gelenekten etkilenen Fransız yapısalcılığından esinlenerek yazınsal eserleri sistemler olarak düşünmeye çalışan insanlar... Bir eserin, kendi kendisini açıklayamayacağını, önemli olanın, bazılarının "metinlerarasılık" dedikleri şey olduğunu ileri süren yöntem postulatını koyarlar: Bir metin sadece başka metinlere gönderme yaparak anlaşıla-

---

bende Niagara Şelalesi'nde suda dans eden fındık kabukları etkisi yaratıyor!" (J. Huret, *L'Enquête Huret*, s. 158.)

bilir. Rus biçimcilerinin uzantısı olan bazıları, edebiyat olgusunu yok etmeye kadar vardırır; ki bu, size söyleyeceğim şeye bir anlamda benzeyebilir. Bu nedenle sadece (futbolda olduğu gibi) entelektüel alanın kurallarından biri olarak, onları mimlemek için değil, size açıklayacağım şeyin anlaşılmasını geciktirebilecek yanlış anlaşılmaların önüne geçmek için onların adını anmak zorundayım.

Bazıları Tinyanov'un çalışmalarının[21] bir uzantısı olarak, mesela edebiyat alanının, basit bir otomatizasyon ve dezotomatizasyon yasasına göre değiştiği konusunda ısrarcıdır. Buna göre hâkim ekoller, otomatik, yani dolayısıyla sıradan, açık ve tekrarlayıcı hale gelecek bazı düşünme ve ifade yollarını dayatacaklardır; edebiyat alanı belli bir otomatikleşme düzeyine geldiğinde, bir tür bezginlik ve iğrenme, alanın *dezotomatizasyonuna* (bunu ben çeviriyorum ama onların girişimine sadık kaldığımı düşünüyorum), yani bir tür şaşırtma yaratan kopuşa yol açacaktır. Yazınsal diyalektik, bu durumda, yapılan şeye kıyasla bir tutarsızlık üretmekten ibaret olacaktır. Bu iki önerme –bir tarafta yazınsal eserin sadece diğer eserlere göre bir anlamı olduğu, diğer taraftaysa eserler arasındaki karşı karşıya gelmenin tarihi olan bir tür eserler tarihi– size söyleyeceklerime benzeyebilir. Bana göre fark elbette değişimin devindiricisinin eserler düzeyinde olamayacağıdır: Eserler düzeyinde hiçbir şey olmaz. Konum alışların, yani burada eserlerin üretici ilkesi, konumlar uzamı düzeyinde yer alır.

Dezotomatizasyondan bahseden Rus biçimcileri ile "rutinden çıkarma", "gündeliklikten kurtarma"dan bahseden Max Weber arasında bir yakınlık kurabiliriz. (Bu, pasif eklektizmle hiç alakası olmayan yöntemsel bir eklektizm yönüne sevk eder: Geniş bir kültür, kültürel uzamların duvarlarını yıkarak, birbirleriyle diyaloğu olmayan entelektüel akımları diyaloğa sokarak bilimsel sonuçlar üretmeyi sağlayabilir.) Max Weber için karizma olağandışıdır, sıradanın dışındadır, gündelik-dışı olan tarafından düzenlenir; olağanın dışına çıkar, olağandan kopar, paradoksaldir, kendiliğinden olana karşıdır, rutinleri kırar. Karizmatik liderin sorunlarından biri, onun yerini kim alacağıdır:[22] Kendi eserlerinin doğurduğu ürün olarak, taklit edilemeyen karizmatik liderin yerine kim gelecektir? Yerini alma meselesi, karizmanın rutinleşmesi, gündelik-ötesinin sıradanlaşması meselesidir: Ulu, etkileyici, muhteşem liderin yerine kendi tarihsel meşruiyeti olmayan ya da her halükârda meşru olarak algılanmayacak birini nasıl geçireceksiniz? Biçimlerinden biri, karizmanın sadece olağanüstü şekilde yapabileceği şeyleri her gün

---

21 Iouri Tynianov, "De l'évolution littéraire", *Théorie de la littérature*, s. 120-137. P. Bourdieu bu konuya özellikle şu yazısında değinecektir: "Le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 89, 1991, s. 20-21.

22 M. Weber, *Économie et société*, cilt I, s. 326-336.

gündelik şekilde yapmayı sağlayan bürokratikleşme olan bir rutinleştirme, gündelikleştirme vardır. Weber, bu rutin ve rutin dışına çıkarma kavramlarını, vaazını veren ve her sabah mucizeler yaratan papazlık rutiniyle, olağandışı bir hayatta üç-dört kez olağanüstü mucizeler yaratan peygamberi karşı karşıya koyarak, özellikle din konusunda ele almıştır. Peygamber, bu durumda, rutin dışına çıkaran, rutini altüst eden kişidir. Bu, aynı uzamda yer alan ve birbirleriyle rekabet halinde olan toplumsal failler arasındaki bir karşıtlıktır ("Yazılı yasa öldürür, ruh ise yaşatır",[23] rahiplerin peygamber tarafından eleştirilmesi, iyi ve kötü okuma, Picard'a karşı Barthes vb.)[24] ve metinler düzeyinde olan şey ise, farklı konumları işgal eden insanlar arasındaki mücadelelerin ürünüdür: Örneğin statü sağlayan kurumsal bir otorite tarafından güvence altına alınmış dinî yönetici konumu ile marjinal, karizmatik, otoritesini kendinden alan üstat konumu... O halde, rutinin dışına çıkma olgusu, metinler karşısında genel bir bezginlikten kaynaklanmaz. Aslında, gün gelir insanların metinleri artık başka türlü okumaları gerekir ve onlarda başka şeyler bulurlar. Kendilerini aforoz ettirirler. Bu gibi birçok şey daima konumla ilgilidir.

Yani metinlerarasılık kavramı, metinleri yalıtılmış bir şekilde okumaya kıyasla belli bir ilerlemeyi temsil eder. Birçok mesele üzerine, olası hataların bir tür Mendeleyevci tablosunun çıkarılabileceğini düşünüyorum. Burada, edebiyat alanında, sistemci görüş en görünür olandır. Sistemci bakış pekâlâ bir sistemle karşı karşıya olduğumuzu, eserlerin sadece karşıtlıkları ve ilişkileri içinde var olduklarını söyler, evet ama var olmanın farklılaşmak vb. olduğunu kavramadan, eserleri anlayamayız. Benim de buna benzer bir şey söylediğimi düşünebilirsiniz. Oysa ben, eserler düzeyinde işlerin elbette bu şekilde gerçekleştiğini, ancak eserlerin düzeyinin, bir konumlar sisteminin yazınsal simyayla başkalaşmış, simgesel, dönüşmüş ifadesi olduğunu söylüyorum. Bir başkalaşım söz konusudur; konum ile konum alış arasındaki ilişki elbette mekanik değildir.

Titiz bir çalışma söz konusu ve konum alışların konumla bir alakası olmadığına başkalarını ya da kendinizi inandırmak önemli bir şey... Zola, "Niagara'da sadece bir ceviz kabuğusunuz" dediğinde, derdi kesinlikle natüralizmi savunmak değildi. Eğer öyle olsaydı, ifade, etkililiğine olan inanca dayanan etkililiğinin yarısını yitirirdi. Hobbes'un cümlesine bakın: "İktidar, iktidar olarak tanınmak demektir." Simgesel iktidar, onu uygulayan kişinin ona sahip olduğuna inandığımız ölçüde vardır. O halde eğer Zola, neoromantikler, Parnasçılar ya da sembolistler vb. hakkındaki yargısında, artık tasfiye olma aşamasındaki egemenin hıncıyla, savunmacı menfaatleriyle hareket

23 Yeni Ahit'te yer alan ikinci mektup, 3, 6.

24 Bkz. bu kitapta s. 356, not 16 ve P. Bourdieu, *Homo academicus*, s. 151-156.

ediyor olsaydı, bu durumda etkililiğinin büyük kısmını yitirirdi. Anket, polemik vb. gibi durumlar dışında, özellikle diğer kişilere nazaran bu konum alışlar, ciddi ölçüde hafifleyecek, ciddi ölçüde yeniden yorumlanacaktır; ki yazarın özgül yeteneğinin bir kısmı konumlar ile konum alışlar arasındaki aracısız ilişkiyi gizlemekten ibarettir. Bu önemli ve yansıtma teorisi gibi, kısa devre yapan teorilerle de çelişmektedir. Öyle bir çalışma, öyle bir kırılma söz konusudur ki, artık kırılımdan bahsedemezsiniz.

Bu sistemci teori (metinlerarasılık, vb.) metinleri inceleme söz konusu olduğunda, onu geçici, kısmi bir yöntem ilkesi olarak alıyorsanız uygundur: Tek bir metindense çağdaş bir dizi metni incelemek ve bunları ilişkileriyle incelemek yeğdir. Ancak eğer incelenecek ilişkinin nesnel bir ilişki olduğunu belirtmezsek ve eğer bu ilişkiler uzamının ilkesinin, konumlar arasındaki ilişkiler uzamında bulunduğunu aklımızın bir köşesinde tutmazsak, bu teori fazla uzağa gitmez. Bu şekilde sizlere, söyleyeceklerimi konumlandırmamı sağlayan iki ya da üç yönelimi hatırlatmış oldum.

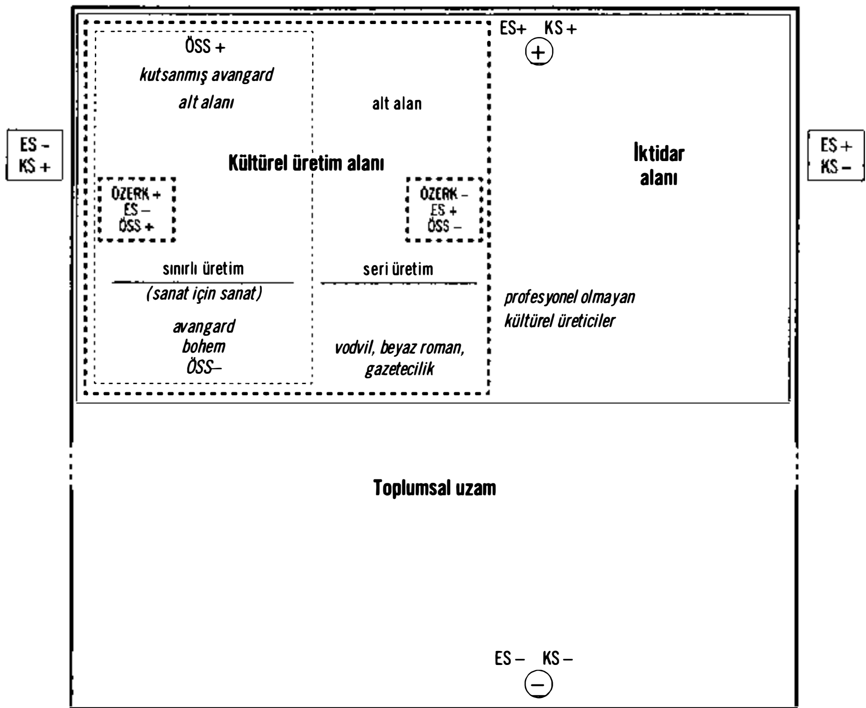
## Kiazmatik bir yapı

Şimdi artık işleyişi ve ortaya çıkışı içinde, edebiyat alan analizi teşebbüsüne geçiyorum.

İlk husus şudur: Edebiyat alanı, benim iktidar alanı dediğim çerçeveleyici bir uzam içine dahil olan görece özerk bir alt uzamdır; ki bu alanın kendisi de "sınıf ilişkileri alanı" ya da "toplumsal alan" dediğim bir başka çerçeve uzamın içinde yer alır. Bu, görece basit bir şemayla gösterilebilir. [*P. Bourdieu bir yandan konuşurken bir yandan da tahtaya şema çiziyor.*][25] "Toplumsal alan", aynı zamanda sınıflararası bir mücadele alanıdır. İktidar alanı ise, kabaca, iktidar için mücadelelerde avantaj sağlayan sermayeyi elinde bulunduranlar arasındaki iktidar mücadeleleri alanıdır. İsterseniz "hâkim sınıf" da denilebilir ancak ben "iktidar alanı"ndan bahsetmeyi tercih ediyorum. Hâkim sınıfın farklı fraksiyonları, bizzat kendileri de mücadele yerleri olan, ancak kendi aralarında iktidar için mücadele eden alt uzamlardır. Üçüncü bir düzey var: Entelektüel, felsefi, sanatsal, yazınsal vb. üretimi de içine alacak şekilde, benim kültürel üretim alanı dediğim şey. İlerleyen kısımlarda daha net görebileceğiniz önemli bir nokta: Betimlediğim haliyle bu yapı, ebedi ya da evrensel değildir; tüm toplumlarda bu türde bir yapı her zaman var olmamıştır ve halihazırda her yerde var olduğu söylenemez; ki bu, bir yapının oluşumu ya da ortaya çıkışına dair geçerli yasalara ve bir kez oluştuktan sonra bu tür yapıların işleyişine yönelik işleyiş yasalarına ulaşamayacağımız anlamına gelmez.

25 *Les Règles de l'art*, s. 207'deki şemayı bir sonraki sayfada alıntıladık.

**İktidar Alanında ve Toplumsal Uzamda Kültürel Üretim Alanı**




Söylediğim şey doğru... Sosyal bilimlerde yasalar meselesinin bu şekilde karşımıza çıktığını düşünüyorum. Yazınsal ve sanatsal uzam, kültürel üretim alanı, iktidar alanı tarafından kuşatılmış durumdadır, ancak özellikle ekonomik ve politik hiyerarşileştirme ilkelerine bağlı olarak, iktidar alanına kıyasla görece bir özerkliğe sahip olabilir. Sonuçlarına daha sonra değineceğim çok önemli bir mevzu bu... Bir alanın bir başka alana kıyasla özerk olduğunu söylemek, ilkinin ikinci alanda uygulanan güçlere maruz kalmaya devam edeceğini söylemek demektir; ama daha hafiflemiş bir şekilde... Alanın özerkliği ne kadar büyük olursa, bu güçler o kadar hafifleyecektir. Halihazırda, iktidar alanı içindeki hiyerarşileştirme ilkelerinden biri, ekonomik sermayedir ve benim *Ayrım*'da olabildiğince kesin istatistiki temelde ana-

liz ettiğim şekliyle, farklı hâkim sınıf fraksiyonları içinde ekonomik sermaye ve kültürel sermaye dağılımı kiazmatik bir yapıyı gözler önüne sermektedir [bu da iktidar alanı içinde kültürel üretim alanının görece özerk olduğuna dair bir göstergedir].

Herkes bu yapıyı bilir ve onu açıkça gösterdiğinizde fazla açık bulur, ama garip bir şekilde bu yapı bilimsel bir çalışmayla gün yüzüne çıkarılmamıştır. Bu yapıyı birkaç cümleyle hatırlatayım: İktidar alanında, entelektüeller ve sanatçılar kutbunda [yani grafiğin sol, üst köşesinde] daha az ekonomik sermaye ve daha fazla kültürel sermaye olacaktır; bu da sonuç olarak, bir yığın özelliğin çıkarsanabileceği kiazmatik bir yapıyla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir.[26] Bu karşıtlık, ideolojik düzlemde "bu dünyada" karşısında "öte dünyada" karşıtlığı biçiminde yorumlanacaktır. Bu yapı ideolojik bir matristir: Mesela sanatçıların yöneticiler hakkında sahip olacakları temsiller işte bu temelde oluşacaktır: "Burjuva" dediklerinde, bu, "Biz aştık, öte dünyayla meşgulüz, siz bu dünyayla meşgulsünüz" ya da "[Siz] bu dünyada güçlüsünüz, diğerinde esameniz okunmayacak" anlamına gelecektir.

Bu yapı, tarihsel olarak değişkendir. Yapıdaki değişimleri algılamak için, onu bir yapı olarak kurmak gerekir. Bu konuda ısrarla duruyorum, çünkü size sunduğum düşünme biçimi, tarihselleştirmeyi gerektiriyor. Bu düşünme biçimiyle, sadece tarihsel malzemeyle tekil vakalar üzerine çalışılabilir, ama tarihçilerden farklı bir biçimde (toplumsal tanımlarında; çünkü eğer tarihçiler oldukları gibi olsalardı [sosyologlardan] hiçbir farkları kalmazdı). Burada yine bir sıradanlık var: Bachelard, bilimin, tekil vakaları "mümkün olanın tekil bir vakası"[27] olarak ele alma sanatı olduğunu söyler. Epistemoloji derslerinde anlattığımız bu şeyleri ben bugün uygulamaya geçiriyorum: Aklımda bu model var ve hâkim sınıfı bu şekilde inşa ettikten sonra bu karşıtlığın, dönemlere, toplumlara göre alacağı biçim üzerine kendime sorular sorabilirim.

Çağdaş dönemin özelliklerinden biri, eğer kesin bir örnek almak gerekirse, Fransa'da, bu kiazmatik yapının 19. yüzyıl sonunda olduğundan çok daha flu olmasıdır. Sanatçı ya da kültürel sermayece zengin ancak ekonomik sermayece fakir yazar ile ekonomik sermayece zengin ancak kültürel sermayece fakir olan iktidar arasındaki karşıtlık, 19. yüzyılda olduğu kadar doğrudan değildir. Belki bunun nedeni, entelektüellerin, çok karmaşık nedenlerden ötürü (üniversiteyle bağları daha fazladır, bohem hayatla bağlarıysa daha zayıf) ekonomik sermayece daha zengin olmaları ve özellikle de hâkim sı-

---

26 Konuyla ilgili ayrıntılar için bkz. P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 130, 134, 364 ve *La Noblesse d'État*, s. 139, 212, 218, 382.

27 Deneysel olasılıkların bu matematik örgütlenişinden, daha düz yollardan deneyime geri dönüyoruz. Gerçeği olası özel bir durum olarak buluyoruz." (G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, s. 58.)

nıfın egemen kutbu cephesinde kültürel sermaye biriktiriminin daha da fazlalaşması olabilir. Buna karşın, söz konusu durum entelektüeller için daha büyük bir sorun yaratır. Kafanızda meselenin soyut kalmaması için biraz daha açayım... Yazınsal ve sanatsal alanda, meşru yazınsal veya sanatsal yetkinliğin tekeli için bir mücadele söz konusudur. İnsanlar bu alanda meşru sanatsal yetkinliğin tekeline, yani "Ben sanatçıyım", "Kimin sanatçı olduğunu söylüyorum" deme ve dolayısıyla en önemlisi "Kimin sanatçı olmadığını" söyleme hakkına sahip olmak için mücadele içindedirler. Yani bir rekabet uzamını belirleme yetkisi için mücadele ederler. Eğer bu söylediklerim doğru kabul edilecek olursa, entelektüeller üzerine çalışan kişilerin geleneksel ("Entelektüel kime denir?") sorusunun bir anlamı yoktur; çünkü bizzat nesnenin içinde devrededir. Eğer "Ciddi bir tarihçiyim ve bence entelektüel ..." dersem, zaten bölümleme yapmış olurum. Bu uzamda söz konusu olan şeylerden biri, kimin entelektüel olduğu, kimin olmadığıdır ve insanların entelektüel olmadıklarını söylemek çok önemli bir şey olacaktır. Ancak söz konusu bu insanlar ENA'dan* mezun olmaya, yüksek diplomalar almaya, denemeler yazmaya başlarlar; haksız rekabet, meşruiyetin tekeli, gayrimeşru hareket etme sorununa yol açarlar ve bu çok önemlidir...

Bu bölümlemeyi bu şekliyle inşa etmek, bir dizi soru sormaya sevk ediyor bizleri: Mesela, bu uzamda bir değişim faktörü, yapıların dönüştürülmesi olmayacak mıdır? Ne yazık ki istatistiklerin devamlılığının olmaması çok büyük bir sorun: Toplumsal gerçekliği reel olarak inşa etmişsiniz, ama materyalin devamı gelmiyor... İşte bu nedenle, az önce sorun beni tedirgin etti. [Tarihçiler] mazur görülebilir, çünkü çoğu zaman [nesnelerini], buldukları belgelerle inşa etmek zorundalar. Tam da, her belgenin bir ön inşa içerdiğini bilmelerinin iyi olacağını düşünüyorum; çünkü çoğunlukla belgelerde iyi niyetli ya da kötü niyetli insanların mirasları vardır. Yani bu, bir ön inşa sunacak şekilde, zaten önceden yapılandırılmış bir malzemedir. Çok bilinen bir vakayı ele alalım: Darnton'un daha yeni çevrilen kitabı, hem *Ansiklopedi*'yi, hem de erotik kitaplar basan Cenevreli bir yayınevinin arşivlerini temel alıyor.[28] Bu arşivleri, insanların yaptıkları siparişleri vb. incelemek çok iyi... Evet, ama şu var: Nesne, kendini sunduğu haliyle zaten malzeme tarafından önceden inşa edilmiş halde... Aslında bu tür uygulamalarda yapılması gereken, bu malzemenin, içinde anlam kazandığı uzamı kesik kesik çizgilerle işaretlemektir.

Sürekli aynı şeyleri tekrarlıyorum ama *büyük okullar* örneği anlamlı: Eğer kesip işaretlediğim şey École polytechnique'in arşivleriyse mesela, bu, söz konusu arşivlerin özdeki temel şeyi ve aradığım şeyin açıklayıcı ilkesini içerdiği-

(*) ENA, üst düzey devlet görevlerine erişimi demokratikleştirmek için kurulmuş bir *büyük okuldur*.

28 R. Darnton, *L'Aventure de l'Encyclopédie*.

ni kabul etmeye hazır olduğum anlamına gelir. Pozitivistler için, görünüşler kusursuzdur: Malzemem elimdedir, oldukça açıktır, çok iyi kesip çıkarılmıştır, sadece bulduğum şeyi söylerim. Eğer açıklamanın yüzde doksan beşinin, uzamın dışında bulunduğu bir olgu söz konusuysa, bu, yapılabilecek en kötü hatadır. Oysa sosyal bilimlerde, pozitivist açıdan mükemmel ancak bilimsel açıdan hiçbir değeri olmayan bir malzeme ile bilimsel olarak sıkı, ancak elde hazır olmadığı için pozitivist açıdan zayıf bir malzeme arasında bir seçeneğe sahip olma durumuyla karşı karşıya kalırız genellikle (sıkı derken, "inşa modeli olarak önerdiğim şeye göre inşa edilmiş" anlamında...). Yeni kuşaklar karşısında, bilim açısından, kesik kesik çizgiler bırakma riski de olsa, şunu yapmaktan, [önceden inşa edilmiş bir bütünceyle kendini kısıtlamaktan] ve kendi çağdaşlarınızın onayını almaktansa, şunu yapmanın yani [uzamı bütünlüğüyle yeniden inşa etmenin] daha bilimsel olduğunu savunuyorum. Çok açık ve net söylüyorum: Pozitivist kanıt açısından, görünüşlerin aleyhime olmasının, tüm görünüşlerin lehime olmasından daha iyi olduğunu düşünüyorum; ancak genellikle araştırmacıların kendilerine yutturulan yapay bir olgu bulunduğunu bir kenara not düşeyim (her zaman aynı şey söz konusu değildir, ama genellikle böyle olur – mesela polis arşivlerini düşünün).

İdeal olan, seriler inşa etmek, mesela 1900'daki, 1930'daki, 1950'deki, 1980'deki vb. yönetici sınıfı almak ve yapıları diplomalara, cinsiyete, yaşa vb. göre karşılaştırmaktır. Ancak, öncelikle ortada henüz rakamlar yoktur; ikincisi, karşılaştırma çok çetin sorunları gündeme getirir, çünkü göstergelerin bizzat kendileri, yapısal olarak belirlenmiştir ve eğer yapı değişmişse, tamamen farklı anlamlara sahip olabilirler. Yani karşımızda çok çetrefilli bir mesele var. Bu durumda, sahte sorunları çözmektense, açıkça çözülemez olan sorunları üretmek yeğdir bana göre [*salonda gülüşmeler*]. Bunu heyecanla dile getiriyorum, çünkü ne yazık ki bunu dile getiren kişi sayısı çok az. Sosyoloji, tahakküm altında olan bir bilimdir. Bilimsel talebin en aptalca formlarına boyun eğdirilmiş durumdadır. Ondan sahte matematik ve sahte ampirizm beklenir, o da bunları verince herkes mutlu olur. Aslında bilimsel gereklilikler, kanıt gerekliliklerinden daha çok, özellikle sosyolojinin bulunduğu evrede, nesnenin sıkı inşasının gereklilikleridir. Bununla birlikte size anlatacaklarımın bir kanıt formu var. Bence söyleyeceklerim çelişmiyor, belli bir tutarlılık ve *self-probation* formuna sahip.

## Özerkleşme, hiyerarşileştirme, kurumsallaşma

Edebiyat ve sanat alanı, bu uzam [iktidar alanı] içinde görece bir özerkliğe sahiptir ve sorulabilecek sorulardan biri, bu uzamda etkili güçlere kıyasla ne derecede özerk olduğudur. Çok basit şeylerden biri (biraz önden gidiyo-

rum), bu uzamın kurallarından biri, hâkim hiyerarşileştirme ilkesine, ekonomik ilkeye göre yapılanmış olmasıdır: Ne kadar çok paraya ve siyasi güce sahipseniz, o kadar güçlüsünüzdür – bu kaba bir tanım, ama mazur görün. Ne kadar çok paranız ve/veya siyasi gücünüz varsa, edebiyat uzamının o kadar sağ tarafında yer alırsınız. Edebiyat uzamının görece bir özerkliği olduğunu söylemek, edebiyat uzamının özerk olduğunu söylemekten daha doğrudur. Bu uzamın tamamen özerk olduğunu, toptan bir yer değiştirme meydana geleceğini de düşünebiliriz: Ne kadar az paraya ve güce sahip olursanız, o kadar itibarlı olmanız da söz konusu olabilir. Yayıncılık piyasasında, örneğin tam tersi bir dünya niteliğinde bir alt uzam olacaktır: Piyasa, onu saran dünyanın kuralının tam tersine eğilim gösteren bir yasaya göre işleyecektir. Ancak diğer yasa her daim işlemeye devam edecektir. Meselelerden biri, bu [edebiyat] uzamının, şuna [iktidar alanına] oranla özerkliğinin derecesini belirlemek olacaktır; özerklik ne kadar büyük olursa, genel yasa o kadar az [geçerli olacaktır]. Özerklik [edebiyat alanı ile iktidar alanı arasındaki] şu sınırın daha keskin olması anlamına gelir. Buradan hareketle, şu sorular sorulmaya başlar: Sanatçılar burjuva mıdır? Sanatçılar burjuvalara karşı mücadele etmekte midir?

Söz konusu olan, entelektüelin tanımıdır, genel yasaya tabi olmayı reddetmektir, tirajlarla ya da parayla ölçülen başarı ile [edebi] değer arasındaki bağıntının reddidir; yani yasayı, içinde bulunduğu alanın genel yasası olmayan ve "Académie'de yer aldığı ya da kitabı sekiz yüz bin baskı yaptığı ya da filozof olduğu için X, iyi bir yazardır" diyebileceğimiz, görece özerk bir alt evreni dayatmak için bir mücadele söz konusudur. O halde söz konusu olan, siyasi olana, ekonomik olana ve en nihayetinde dış güçlere kıyasla özerkliktir. Elbette model, dış gücün ne olduğuna bağlı olarak, meydana gelecek varyasyonları sorgulamaya zorluyor. İşte "mümkünlerin tikel bir vakası" işte bu anlama gelir: Eğer bu dış güç (bunu söylemeye çekiniyorum...) "sağ" ya da "sol" bir iktidar ise (biraz güncel duruma dönersek),[29] bu sorunlara yol açar. Entelektüellerin *Académie française*'le ya da *Académie de l'Union soviétique*'le karşı karşıya kalmalarına bağlı olarak, olaylar nasıl değişecektir? Eğer bu şekilde devam edecek olsam, mesela biri 1930 ile 1940 yılları arasında Fransa'daki yazarlar üzerine ya da 1924 ila 1960 yılları arası Çinli yazarlarla Komünist Parti arasındaki ilişkiler üzerine bir tez konusu sunduğunda, hâlâ nesnel kalmaya devam eden bir yığın soru sorabilirim. İlk düzey: İncelenen alan, bu uzam [iktidar alanı] içine dahildir ve eğer heteronominin bir kısmı değişmez kalıyorsa, kendimize, bu heteronominin ona karşı tanımlandığı iktidara bağlı olarak maruz kaldığı heteronomi kısmındaki değişimlerin neler olduğu sorusunu sorabiliriz. Değişmez yasalar olduğunu ve iktidarlar karşı-

29 Bu derslerin, solun iktidara geldiği bağlamda verildiğini hatırlatalım.

sında bağımsızlık eğiliminin, iktidar ne olursa olsun, evrensel yasalara itaat ettiğini düşünüyorum, ama yine de eğer ampirik bir karşılaştırmaya girişecek olursak, bağımlılığın etki biçiminin iktidarın biçimine göre değişeceğini varsayabiliriz. Papacı bir iktidar karşısında bağımlı olmak, demokratik türde bir iktidar karşısında bağımlı olmakla aynı şey değildir.

Edebiyat alanı, iktidar alanı içinde yer alır ve ona karşı görece bir özerkliği vardır, ki bu da görece bir bağımlılıktır: Kısmi olarak bu alanın yasaları tarafından belirlenmeye devam eder. Bu uzamda hâkim bir konum işgal etmektedir: [Hâkim hiyerarşileştirme ilkesiyle ilişki içinde] iktidar alanı uzamının "eksi" kutbunda bulunur. Sanatsal alan, iktidar alanı içinde yer alır ve her ne kadar bu alanın ekonomik ve politik hiyerarşileştirme ilkesine kıyasla görece bir özerkliğe sahip olsa da, bu iktidar alanı içinde tahakküm altındaki bir konumu işgal etmektedir. İktidar alanının bizzat kendisinin toplumsal sınıflar uzamının hâkim kutbunda bulunduğunu belirtmeyi unuttum. Bunun bir sonucu olarak, bu alan [sanatsal alan] ikili bir hiyerarşi mekânıdır. Bir tarafta heterenom bir hiyerarşileştirme ilkesi devrededir. Eğer [sanatsal] alanın özerkliği yok olursa, tamamen kendini dayatacaktır; eğer alan, özerkliğini yitirecek olsa, bu hiyerarşileştirme ilkesi tamamen etkili olacaktır. Bu hiyerarşileştirme ilkesi, ekonomik ve politik kriterlere göre, yani tiraj, yayın sayısı, maddi gelirler vb. açısından bir başarıya göre [kurulur]. Diğer tarafta, bir bakıma alanın kendisi için sahip olduğu, özerk, iç hiyerarşileştirme ilkesi vardır. Sürekli varyasyonlar söz konusudur ve özerklik derecesini sürekli değiştirebiliriz: Eğer heteronomi derecesi artarsa, ekonomik hiyerarşileştirme ilkesi hâkim hale gelir ve en iyi yazar en çok satan yazar olur. Eğer özerklik ilkesi, yani ortamın iç kuralları (göstermeye çalışacağım üzere, [iktidar alanının genel kurallarına karşı, burjuvaya karşı, ekonomiye karşı, çıkara karşı vb. oluşur]) hâkim hale gelirse, bu durumda tanınırlık derecesi, özerk alanın diğer mensuplarının tanınırlık derecesinin sağladığı simgesel kutsama derecesi kendini dayatacaktır.

Yani bu uzamda olası iki hiyerarşileştirme ilkesi söz konusu olacaktır. Eğer dış hiyerarşileştirme ilkesi hâkim hale gelirse, kültürel üretim alanı, herhangi bir alana dönüşecek, sonuçta kültürel ürün herhangi bir ürün gibi, onunla aynı şekilde değerlendirilecektir. Bu nedenle, mesela kitap fiyatlarını tartıştığımızda,[30] insanlar size, "Ama kitaba diğer mallar gibi muamele edemezsiniz, bunlar tencere tava değil ki vb." derler. Bunu söyleyerek, indirgenemez bir özerk ölçütün direncinin özgüllüğünü savunurlar. Satmaz insan-

30 Kitap fiyatı meselesi derslerin verildiği dönemde gündemdeydi. Ağustos 1981'de, sosyalistlerin iktidara gelişinden kısa bir süre sonra, "kitap fiyatlarına ilişkin kanun" kabul edildi. Bu kanun ("diğerleri gibi olmayan bir mal satıcısı" olarak algılanan) küçük kitapçıları korumak için, tüm birinci el kitap satıcılarına, yayınevi tarafından belirlenen satış fiyatının üzerinden % 5'ten fazla indirimi yasaklıyordu.

lar vardır, bu demek değildir ki onlar beş para etmez ve avangard yayıncı için de aynı şey geçerlidir: Kimse almıyor diye değersiz değildir onun kitapları. Peki, bundan otomatik olarak beş para etmedikleri sonucu mu çıkar? Bu bir sorun... Bu alanda tahakküm altında olanlar, özünde bu yapıya muhtaçtırlar. Ne kadar az başarılıysanız, o kadar iyi olduğunuzu ve tüm başarılı olanların, nişan toplayanların ise kokuşmuş, işbirlikçi vb. olduklarını söylemek zorundasınızdır. Konum özellikleri çok ilginç bir şeydir. Örneğin yazınsal ve genelde entelektüel çevrelerde eskimenin kurallarından biri, keşif ile fiyatların hakikatini birbirinden çok geç ayırt edilmesidir. Kendimize çok sonraları bununla ilgili hikâyeler anlatabiliriz. Bir şekilde bohem hakkında söylenen her şey bundan bahseder: "Başarılı olamama"nın öte tarafta başarılı olma vaadi mi, yoksa başarısızlık mı olup olmadığını sorduğumuz anın farkına çok geç varabiliriz. Entelektüel dünyadaki krizlerin, daha ileride incelemeye çalışacağım olgularla birlikte büründükleri biçimleri düşünebiliriz: Mesela ekonomik kazanç hiyerarşisinde en altta yer alan insanların yaptıkları –siyasi biçimlere bürünen– ani "saf değiştirmeler", aynı zamanda simgesel kutsama getirileri hiyerarşisinde en üstte yer alır. Mesela *Duygusal Eğitim*'deki muhteşem deneysel sosyoloji örneğinde ortaya konan, tarihsel olarak sıkça karşılaştığımız güzergâhlar vardır: Yazarlık arzusunun peşinden giden, başarısız bir eleştirmenlik deneyimi yaşadıktan sonra 1848 Devrimi lehine sanat ve edebiyat yönetiminde büyük bir kariyer yapan Hussonnet isimli kahraman gibi...[31] Bu şekilde yine aşırı soldan aşırı sağa geçen insanların güzergâhlarına da bakılabilir. Faşizm öncesi dönem, bu ilişki açısından çok ilginçtir: Sizin şuradan [bohemden] şuraya [politik alanın sınırına] geçmenizi sağlayan saf değiştirmelerin eşlik ettiği benlik krizleri... Ve şurada da simgesel hizmet satıcısı gibi, kâtip gibi sefil bir form bulunuyor.

Tekrar ediyorum: Yani bu alt alan, birbirleriyle rekabet halinde olan iki hiyerarşinin mekânıdır. Bir tarafta dış bir hiyerarşi vardır: Buna ortak yasa diyebiliriz; ki bir bakıma [kültürel üreticilerin] ne kadar özerkseler o kadar çok korktukları şeydir. Bu dış yasa, sadece tiraj değil, aynı zamanda (entelektüel ve sanat alanında her zaman en karmaşıktır) alanda eyleyen ancak alanın dışındaki güçlere fazlaca bağlı olan bir iktidar tarafından bahşedilen, kurumsallaşmış bir kutsama formudur. Paradigmayı, iç kutsama gücü olmayan bir kutsama gücünün uygulandığı "Académie" temsil etmektedir. Dönemlere göre varyasyonlarla avangard yazarlar, saygınlıklarını yitirmeden bu tür kutsamaları kabul edemezler.

Özetle, öncelikle ekonomik hiyerarşi ilkesi vardır. Bu bakış açısıyla, 19. yüzyılda en yüksek [tür] tiyatrodur. En fazla getirisi olan odur: Bir tiyatro oyunuyla, [bir] romanın yüz bin baskıda kazandırdığı parayı ve yüz bas-

31 Konuyla ilgili olarak bkz. *Les Règles de l'art*, s. 17-71 içindeki *Duygusal Eğitim* incelemesi.

kı yapan bir şiir seçkisinin kazandırdığı paranın binlerce katını kazanırsınız. Ekonomik hiyerarşi ilişkisi açısından, [dramatik bir yazar olan] Ponsard,[32] çok yukarıda olacaktır, Mallarmé ise çok aşağıda... Diğer hiyerarşi, yani iç hiyerarşi, özgül kutsama ilkesine, en tanınmış olanlar tarafından, tanınırlığı sağlayabilecek kişiler arasında en seçkin kişiler tarafından tanınıyor olmanıza dayanır.

Daha sonra genel hatlarıyla değineceğim 19. yüzyılda edebiyat alanının tarihi, (sadece, mesela Nerval gibi sokakta "İktidara ölüm!" diye bağırdığı için tutuklanan birkaç garip gencin temsilinde değil) nesnel olarak, onun aracılığıyla [bu ikinci hiyerarşinin] kurumlar biçiminde ifade bulduğu bir özerkleşme sürecinin tarihidir. Bu kurumlar, kurumsallaşma derecesinin en düşük olduğu dünyalardan biri olan edebiyat alanı içinde pek az kurumsallaşmışlardır: Hazır bir kariyer yoktur, açık unvanlar yoktur, iktidarın ve ayrıcalıkların basit bir devri yoktur. Veraset teknikleri kötü tanımlanmıştır. Kutsanmış yazarın, yine önsöz yazarı olarak kendisine övgü dolu bir değerlendirme yazacak yeniyetme bir yazar lehine yazdığı bir önsöz gibi klasik şeyler vardır; ancak bunlar görece az kurumsallaşmış şeylerdir.

Her şeye rağmen, tarih ilerledikçe, nesnellikte, heteronom hiyerarşileştirme karşısında özerk hiyerarşileştirme ilkesinin etkililiğini onaylayan gitgide daha çok sayıda mekanizma ortaya çıkacaktır. 19. yüzyılda alanın tarihi, özerkliğin yavaş yavaş ele geçirilmesi biçiminde tanımlanabilir: İçinde saf ve ekonomi karşıtı bir değerin tanımlandığı bir piyasa mekanizmasının ortaya çıkması... Zaman ilerledikçe, sözcüğün düz anlamıyla, sırtını ekonomik piyasaya dönen kişi, alanın işleyiş yasalarında kendine o denli nesnel destek bulacaktır. Mesela, Vigny'nin *Chatterton*'unda[33] bir tema olarak burjuvazinin aşağılığına ve çıkarcı burjuvaya karşı bu ekonomi karşıtı söylem, tümüyle gerçek hale gelir. Bir yazar, Nobel Ödülü'nü reddetmesi gerektiğini bilir. Bir entelektüel, Zola'dan sonra bazı şeyleri eleştirmek zorunda olduğunu ve bunun mükâfatlandırılacağını bilir. Bu çok önemli bir şeydir, çünkü her zaman kahraman olmak mümkün olmaz... Böylece, başlangıçta çok fazla yaratıcılık ve cesaret isteyen kurumsallaşma süreci, artık gayet basitleşir; bazı şeyler daha önce yapıldığı için de artık kişiden fazla bir talepte bulunmaz. Bu şeyleri dile getirmekte çok zorlanıyorum, çünkü herkes biliyor bunları, ama bana kalırsa normaldekinden tamamen başka şekilde düşünmek gerekiyor. O halde, edebiyat ve sanat alanı, hâkim hiyerarşileştirme ilkesini askıya almaya veya altüst etmeye meyletmesindeki özgüllüğü içinde tanımlanır ve bu, ne kadar özerk, yani alan olarak ne kadar çok tamamlanmış ise, o kadar bü-

---

32 *A.g.e.*, özellikle s. 120-121.

33 Bu tiyatro eseri 1835 tarihlidir. Bu eser, sadece Flaubert ve Baudelaire kuşağında gerçek anlamda gerçekleşen kopuşları duyurmaktan öteye geçmeyen romantik akıma eklemlenir.

tüncül biçimde gerçekleşir. Ancak, ne kadar aşılmış olursa olsun, onu kuşatan alanın yasalarınca, ekonomik ve politik getiri yasalarınca katedilmiş kalır. Alanın özerkliği ne kadar büyükse, simgesel güç ilişkisi, en özerk üreticilerin lehine olur ve bu uzamın bir alt uzamı olan sınırlı üretim alanı, kendini bir o kadar alanın geri kalanından koparmaya meyilli olur. Sınırlı üretim alanı, üreticilerin üreticilerinin alanıdır, yani kendilerine rakip olarak sadece kendi rakipleri [yani sınırlı üretim alanının diğer üreticileri] olan insanların alanıdır. İleri matematik bilimleri, bu şekilde, sizi haklı bulmakla en az ilgili olan insanlar tarafından okunabileceğiniz bir alandır; ki bu da bilimi ilerleten şeydir. Bu çok basit, ancak çok önemli bir konu... Şiir piyasasında, 19. yüzyıl boyunca en büyük simgesel başarılar, yüz kadar satışa ulaşabilmişti. Bir başka deyişle, iki üretim türü [şema üzerinde, sınırlı üretim alt alanıyla seri üretim alt alanı] arasındaki kopuş olağanüstüdür. An gelir, büyük bir simgesel sermayesi olup da çok düşük ekonomik sermayeye sahip olan insanlar, şurada seri üretim alt alanında] bulunan insanlarla karşı karşıya gelirler. Burada, [sınırlı üretim alt alanında], barlarda takılan, kendilerine çok garip, arkaik isimler veren, sadece argo konuşan, marjinal, anarşist vb. olan, dağınık saçlılar vardır. Buradaysa, [seri üretim alt alanında], güncel bir örnek verelim, Sacha Guitry vardır. Guitry, burjuva dünyasının tam içinden gelen, bulvar tiyatro oyuncularının vücut bulduğu bir isimdir. Bu oyuncuların, oynadıkları oyunlarda sahneledikleri hayatlara birebir benzeyen bir yaşantıları vardır ve burjuva tiyatrosunun izleyicisi tarafından dolaysız biçimde kavranmak için sahip olunması gereken etik ve politik yatkınlıklarına sahiplerdir. Burjuvaziden gelmeyen insanların 19. yüzyılda tiyatroda başarılı olamamalarının nedenlerinden biri, tiyatronun dolaysız bir kavrayışa dayanmasıdır. Mesela, yaşantıyı komik bir şekilde sahnelediklerinde, genellikle etik nitelikteki, aynı göndermeler sisteminin dolaysız kullanımına dayanarak güleriz. Üreticilerin habitusu ile alıcıların habituslarının neredeyse kusursuz bir orkestrasyonu olması gerekir; ki bu (benim mümkün olmadığını düşündüğüm) sinizm durumu dışında, tam da üreticilerle alıcıların aynı yerden gelmeleri durumunda gerçekleşir. Bu, Goldmanncılığın işlediği durumdur: Üretici, ürettiği çevreden gelmektedir ve bu çevreye, kendine ait sahnelemeyi sunmaktadır.

## Kültürel üretim alanında entelektüeller

İcabında, şuradaki [sınırlı üretim alt alanındaki] insanlarla, burada [seri üretim alt alanında] bulunan insanların, aynı alanda olmak dışında, pratikte hiçbir ortak yanları olmayabilir. Bir alanın ne olduğunu görmek açısından bu çok önemlidir: Birbirlerine hakaret etmekten ("Bu bir sanatçı de-

ğil ama!") ve onları aynı salona koyduğunuzda, birbirlerine söyleyecek çok temel şeyler bulunmasından başka hiçbir ortak yanları yoktur. Bu şekilde, Robbe-Grillet'ye yazar sorusunu en çok soran kişi [duygusal roman yazarı] Guy de Cars'dır – [Claude] Simon ona soru sormaz. Aynı işi yapan insanlar, bir şeyler yazarlar, bastırırlar, bunları yayımlarlar, okutmayı başarırlar, ama özellikle iktidarın gözünde (ki bu önemlidir, *Académie française*'den olabilir...), üreticiler için üreten ve satmayan bir yazar, görünüşte başarılı yazardan daha fazla mesele edilir. Aynı zamanda, üreticiler için üreten yazarın gözünde, onun [satış başarısı olan yazarın], [üreticiler için yazan] yazarı tanımlayan hiçbir özelliği taşımaz, çünkü [üreticiler için] yazan yazar, [satış başarısı olan] yazarı tanımlayan şeyle hiçbir ortak özelliği olmasını istemeyen kişi olarak kendini tanımlar. Bu [başarılı] yazar, şunun [üretici için yazan yazarın] tanım itibariyle, istediği şeyi [kitleye] sunmayı reddettiği bir şey yapar.

Bunu mesela, uzamın bir parçası olan gazetecilik sahasına uyarlayabilirsiniz. Bu düşünme biçimi, her defasında varyasyon ilkesini sorgulayarak, "yazar" sözcüğünü "sanatçı" ile, "entelektüel" ya da "gazeteci" sözcüğüyle değiştirebileceğiniz cümleler kurmanızı sağlar. Bu tür uygulamalara girişirseniz keşfedebileceğiniz ilginç şeylerden biri, işletebileceğiniz modelin özelliğine göre, ele aldığınız kültürel üretim alanının kesimine göre, bazı özelliklerin diğerlerinden önde gelmesidir; bu da bir sorunu gündeme getirir: Neden bazı uzamlar, şu değil de bu genel özellikler sunmaktadır? Sosyal bilimlerde araştırma için çok önemli bir konudur bu: Aynı şekilde, anket yapılanlar arasında, genel özelliklerin bütününün çok daha iyi görüldüğü insanlar vardır. Birbiriyle yakınlığı olan sahalar vardır ve bunun neden olduğunu anlamak gerekir. Bir örnek vereyim. Az önce alanın tanımının (tanım, "sınırlandırma", "sınırlar" demektir) alanda neden önemli olduğunu anlatıyordum: Entelektüel alanda ve özellikle gazetecilik alanında, kimin entelektüel olduğunu, kimin olmadığını bilme meselesi söz konusudur.

Peki, entelektüelleri düşündüğümüzde, neden bu mesele daha kolay akla gelir? Eğer bir anket yapacak olsaydık, entelektüelin tanımı meselesi neden sanatçının tanımı meselesinden daha çok karşımıza çıkardı? Bunun, özellikle, yüksek bir entelektüel düzeye sahip olmaksızın (Bakalorya düzeyi, yazma becerisi ya da yazma becerinizin olduğuna inandırma becerisi vb.) hâkim sınıfın hâkim kesimine mensup olamayacağımız toplumlarda bu şekilde olduğunu düşünüyorum. Eğer bu bir sorun olarak karşımıza çıkıyorsa, bunun nedeni, entelektüellerin, matematik bilimleri mecrasındakinden ya da hatta resim mecrası ya da yeri geldiğinde (acemilerin girebildiği somut müzik durumunu bir kenara koyarsak, –çok daha zor bir şekilde– giriş çıtasının çok yüksek olduğu) müzik mecrasındakinden daha çok, yazı dü-

zeyinde haksız rekabet tehdidine tabi olmalarıdır. Bu nedenle, bizzat alanın varlık meselesinin gündemde olduğu bir mücadeleler alanı olarak alan sorununu incelemeye çalıştığımda, entelektüel alanda daha kolay düşünüyorum. Bu özel durumda, sorun kaçınılmaz hale gelir: Entelektüeller için (eğer "entelektüel"den denemeler yazan, gazetelerin bahsettiği vb. birini kastediyorsak), haksız rekabet tehdidi, resimde, müzikte vb. olduğundan sonsuz derecede büyüktür. Alanın bizzat içinde, aynı sorunu sürekli tekrarlar halde buluruz, sorunun diğer dönemlerden çok daha fazla gündeme geldiği kritik dönemlerde de – işte burada neden bunun gerçekleştiğini bilmek gerekir... Ama, [ayrılan süreyi] hunharca tükettiğimi fark ettiğim için [*gülüşmeler*], burada bırakıyorum.

# 18 Ocak 1983

**Tersyüz bir dünya – İktidar alanı ve kültürel üretim alanı – Muhafazakâr entelektüeller –Simgesel meşrulaştırma yasası – Kültürel üretim alanı içindeki mücadelelere geri dönüş – Değişmezlerin ortaya çıkışı – Yapı homolojisi aracılığıyla arzın talebe uyarlanması – Özerkliğin ele geçirilmesi – Üretimlerin hiyerarşisi ve hitap edilen kitlelerin hiyerarşisi**

Sizler de fark etmişsinizdir, önerdiğim modelin zorluklarından biri, sürekli birbirinden ayrılmaya meyleden iki açıklama ilkesini –alan kavramıyla ve habitus kavramıyla yapılan açıklamaları– bir arada tutmak zorunda olmamızdır. Bu şekilde, tekil bir yazarın üretimini ortaya koymak söz konusu olduğunda, her şeyi konumla açıklama girişimi ile her şeyi yazarların incelenen konuma dışarıdan getirdikleri yatkınlıklarla açıklama girişimi arasında sürekli gidip geliriz. "Gidip geliriz" diyorum, ama sadece gidip geliyor olsaydık sorun olmazdı. Gerçekte, karşımıza çıkan sorunların özel yapılanmasında, daha ziyade bir tercih yaparak ya sadece birinci ya da ikinci mantıkla düşünme eğiliminde oluruz. Bu şekilde düşünenlerin –örnek teşkil eden ve benim çalışmalarımın dayanacağı– çalışmalarında, genellikle her iki vurgu arasında gelgit olduğunu görürüz: Örneğin Charle, Ponton ya da birkaç diğer isim...[1] Ben ise, toplumsal gerçekliğin genellikle eğilimlerle ya da bir şekilde –Leibnizci bir sözcük kullanarak söyleyeyim– bilimsel olarak "var olma iddialarıyla"[2] kendini ortaya koyması olgusuna bağlı bu gelgitlerden kaça-

1 Christophe Charle, *La Crise littéraire à l'époque du naturalisme. Roman, théâtre, politique*, Presses de l'École normale supérieure, Paris, 1979; Rémy Ponton, "Le champ littéraire en France de 1865 à 1905", l'École des hautes études en sciences sociales'de sunulan tez, 1977; Rémy Ponton, "Naissance du roman psychologique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 4, 1975, s. 66-81. Ayrıca bkz. Jean-Claude Chamboredon, "Marché de la littérature et stratégies intellectuelles dans le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 4, 1975, s. 78-87.

2 Leibniz "*praetensio ad existendum*"dan bahseder, örneğin: "Hiçbir şeyin var olmamasındansa bir şeyin var olması nedeniyle, [...] olası şeylerde ya da olasılığın bizzat içinde, yani özde, belli bir var olma zorunluluğu vardır, ya da diyebiliriz ki bir varoluş iddiası ya da [...] kendiliğinden varolma eğilimi vardır." ("De la production originelle des choses prise à sa racine" [1697], *Opuscules philosophiques choisis*, Vrin, Paris, 2001, s. 173.)

mayacağımı düşünüyorum. Araştırmacılık deneyimimde, burada daha önce çok defa tekrarladığım üzere, bazı nesnelerin özellikle bazı yaklaşımları talep ettikleri hissine kapılmışımdır. Bu nesne etkilerini kontrol etme ihtiyacı, karşılaştırmalı yöntemi uygulama gerekçelerinden biridir: Bir araştırmacı için aynı anda birçok nesne üzerinde çalışmak son derece önemlidir; zira bu, insanın kendi deneyiminde pratik olarak karşılaştırma yapmasının bir yoludur ve çünkü B nesnesi hakkında kendine sürekli sorular soran kişi A nesnesi hakkında da sorular sorma noktasına gelir. Başka insanların farklı nesneleri sorguladıkları bir grup içinde çalışma yapmak da aynı etkilere yol açar.

Bu girişi yaptım çünkü ilk olarak bugün elbette alan kavramından hareketle düşünmeye çalışacağım. Analizde ilerlediğim ve tekil üreticilere yaklaştığım ölçüde de, habitus kavramıyla düşünme biçimi kendini daha fazla dayatmaya başlayacak. Bu, kısmen, size bir sunum yapıyor olmamla ve önerdiğim yöntemin normal düzeni altüst etmeye zorlamasıyla ilgili bir durum. Fiilen, bireyin içinde yer aldığı uzamla ilgili (bazen) sorular sormak için tekil bireyden hareket etmektense, entelektüeller ya da yazarlar için üreten yazarlar alanının bu alt uzamı içinde bireyin konumunu sorgulamak ve sonuç olarak bu alt uzamda tekil bir yazarın –Flaubert ya da bir başkasının– konumuna geri dönmek için, daha kuşatıcı bir çerçeveden, toplumsal yapıdan yola çıkarız ve bu yapı içinde iktidar alanının konumunu ve ardından entelektüel alanın konumunu sorgularız. Yani bu girişim, diyelim ki, öncelikle makrososyoloji, evrensel ilişkiler açısından düşünmeye ve gitgide tekil şahıslara doğru yönelmeye sevk eder.

## Tersyüz bir dünya

Kültürel üretim alanının özel bir yapısı olduğunu belirtmiştim. Bu alan birbirine ters iki hiyerarşiye göre örgütleniyordu: İlgili faaliyetlerin neden oldukları ekonomik getirilerle ölçülebilecek olan salt ekonomik bir hiyerarşi ile ters yöndeki, ekonomik değeri olmayan, simgesel getirilerle ölçülen, salt kültürel hiyerarşi... Ekonomik değeri olmayan getirinin, simgesel getirinin gerekli olduğu kadar yeterli bir koşulu olup olmadığını bilmek önemli bir konudur. Başka deyişle, lanetlenmiş bir şair olmak kutsanmak için yeterli midir? Lanetlenmiş şair, başarısız bir şair olamaz mı? İnsan pratiğinde bu sorular sürekli sorulur ve geçen sefer söylediğim gibi, ortamın muğlaklığı ortadan kalktığında, hayat hikâyesinin belli dönemeçlerinde dramatik şekilde karşınıza çıkar. Goncourt Kardeşler'in *Manette Salomon* romanı burada anlattıklarım açısından son derece ilginç bir belgedir.[3] Bir hayat hikâyesi

3 P. Bourdieu bu dersin ilerleyen bölümlerinde ve *Les Règles de l'art*'da (s. 391) ve *Manet. Une révolution symbolique*, s. 40-41 ve 126'da *Manette Salomon*'u (1867) anacaktır.

anlatır: Çırak olarak işe başlayan bir ressam,[4] kendini bir anda sefalet içinde ve lanetli olup olmadığını sorgularken bulur; yani öte dünyada meşhur olmaya aday mı yoksa sadece sefil ve başarısız bir ressam mı olduğunu sorgular... Bu hayat güzergâhı, bizzat içinde sürüp gittiği uzam tarafından yapılandırılmış durumdadır. Yani kültürel üretimin alt alan mantığı tamamen özeldir: Geçen sefer söylediğim gibi, içinde dış güçlerin, yani dış yasaların, ekonomi yasalarının uygulanmaya devam ettiği, ancak işleyiş yasasının, toplumsal dünyanın gündelik yasalarının askıya alınmasına bağlı olduğu şu kutuptan uzaklaşıp, şu alt dünyaya, az çok özerk olan, saf sanat dünyasına doğru gidildikçe, dışarıdan gelen etkilerin zayıfladığı bir dünya söz konusudur.

Bu dünyanın tersyüz olmuş bir ekonomik dünya, tersyüz bir toplumsal dünya olduğunu söyleyebiliriz: Ekonominin gündelik yasaları (ne kadar çalışırsak o kadar kazanç elde ederiz) ya da politik evrenin gündelik yasaları (ne kadar güce sahip olursak o kadar önemli oluruz, o kadar onurlu oluruz) tersyüz haldedir.[5] Bu [yasalar] tamamen dolaylı biçimde karşımıza çıkar: Sartre'ın Nobel Ödülü'nü reddetmesi, iktisat yasalarınca yönetilmemeye dayalı bir iktisada sahip olan bir iktisadi uzama uyarlanmış, iktisadi bir eylemdir. Başka bir deyişle, "kaybeden kazansın" oyunu oynanan bir uzamdır bu: Ne kadar aza sahip olursak, o kadar çoğa sahip olduğumuz bir uzam... Ancak, her ne kadar sahip olmak için "sahip olmamak" gerektiği kesin olsa da, sahip olmak için "sahip olmamak" yeterli midir? Bu dünyanın mantığı daha önce betimlediğim şekliyle kehanet mantığına uyar: Maddi kaynakların peşinden koşmak, söz konusu evrenin nesnel amacıyla çelişir.

Bu konuda, kendilerini iktisadi zorunluluklardan azat edenler arasında hâlâ bir hiyerarşinin söz konusu olduğunu söylemek istiyorum. Geçen sefer de söylediğim gibi, mesele, şu "+"nın tüm uzam için bir "+" olup olmadığı ya da ortogonal olabilecek bir başka hiyerarşi olup olmadığı meselesidir. Bohemlerin meselesi budur: Hiçbir şeyleri olmadığı için, simgesel kazanç açısından *eo ipso* zenginlerdir; çünkü içinde bulundukları evrenin, sıradan insanların peşinden koştukları gündelik ödüllendirmeleri reddetmek şeklindeki temel yasasına itaat ederler. Ancak başka durumlarda, hiçbir şeye sahip olmamak, gerçekten hiçbir şeye sahip olmamak, simgesel sermayeye bile sahip olmamak anlamına gelebilir. Bu, yoksun oldukları için ellerinde hiçbir şey olmayan insanlar ile reddettikleri için hiçbir şeye sahip olmayan insanlar arasındaki karşıtlıktır; yoksunların stratejileri, hem kendileri hem de baş-

4 Théophile Gautier tarafından Salon'a (Güzel Sanatlar Akademisi *Académie des beaux-arts* tarafından kabul edilen eserlerin yıllık sergisi) asla kabul edilmeyen ressamlardan, sipariş verilmeyen müzisyenlerden ve yayıncısı olmayan yazarlardan oluşan, Momus Kafe'de buluşan küçük bir ressamlar topluluğuna verilen isim. *Scènes de la vie de boheme* (1851) yazarı Henry Murger sayesinde ve Puccini'nin "La Bohème" (1896) operasıyla anılmışlardır.

5 Bkz. *Les Règles de l'art*, özellikle "Un monde économique à l'envers", s. 139-145.

kaları için, reddetme yoluyla yoksun olmayı dönüştürmeye, yani zorunluluğu erdeme dönüştürmeye meyleder. Bunların arasındaki polemik süreklidir. Örneğin, İkinci İmparatorluk döneminde, Flaubert ya da Goncourt Kardeşler gibi insanlar, yoksunlara karşı iğneleyici sözler ağza almaya, "zorunluluğu erdeme dönüştürme" mantığını eleştirmeye devam etmişlerdir:[6] "Mecburi yoksulluğu tercihe bağlı bir yoksulluk olarak tanımlıyorsunuz; salt entelektüel veya varoluşsal bir başarısızlığı vb., sanatın selameti için bir lanet olarak tanımlıyorsunuz." Yani burada bohem karakterinin ve bohemlerin ciddi bir eleştirisi söz konusudur; bohemlerin aslında edebiyat alanında hâkim konumda bulunanları zorba, burjuva, zengin olarak eleştirmelerine bir cevaptır bu. Buna geri döneceğim. Bu tür bir uzamda, birbiriyle rekabet halinde birçok hiyerarşileştirme ilkesi bulunur. Hâkim meşrulaştırma ilkesi, hiyerarşideki konum ilkesini burjuva başarısı haline getirmektir (mesela tiyatroda, kendisine atfedilen kutsamalarla – *l'Académie*, vb.). Rakip ilke için, başarısız olmanın aslında [gelecekte] tercih edilecek olmanın bir güvencesi olduğunu söyleyecek olanlar ile bunun tam tersini söyleyecek olanlar arasında yaşanan, az önce hızlıca değindiğim tartışmayı anabiliriz. Bu uzamda, iki meşrulaştırma ilkesi arasında belirttiğim yatay karşıtlık, her iki durumda da, kabaca profesyoneller ile bohemler arasındaki karşıtlığa, burjuvazi içinde başarısı olanlar ile diğer sınıflar nezdinde başarıları olduğu için halka dayalı bir meşrulaştırma ilkesi talep edecekler arasındaki karşıtlığa tekabül edecek, dikey bir karşıtlıkla çaprazlanacaktır.

Özetleyecek olursak, birbirleriyle rekabet halinde dört meşrulaştırma ilkesi olduğunu söyleyebiliriz. Burjuva meşrulaştırma ilkesi diyebileceğimiz ilke ile bana kalırsa Zola'nın yaratıcısı olduğu, halka dayalı meşrulaştırma ilkesi vardır – tarihsel hataların sorumlusu benim. Bu bakış açısıyla, başarı itibar kaybettirdiği için (başarı kişiyi mahkûm eder; rezil kabul edilen bir kitleye verilen tavizlerle elde edilebildiği için, başarı ne kadar büyükse o denli kötülenir: Yani başarı ne kadar büyükse, o kadar itibar kaybettirir), kibir, şunu söylemek olacaktır: "Ama bu kitle, halk kitlesi!". Bu şekilde söylendiğinde "halk" sözcüğü tekrar övgü haline gelir ve sadece birkaç astımlı ihtiyardan oluşan bir kitleye seslenen sanatçıların zıt kutbuna yerleşir – yazarlar bazen çok kaba olabiliyorlar... "Gerçek başarı", başarılı olmamak ya da "saf" kabul edilmeyi hak edenlerin nezdinde başarılı olmaktır: Bu, umutsuzların meşrulaştırma ilkesidir. Kendilerinden daha fazla kaynağa sahip olmayan ama onlara, "Acaba, gerçekten, kaynaklara sahip olmadığınız için üzülüyor musunuz?" diyen insanların sorgulamalarına karşı cevapları, devrimci diyebileceğimiz meşrulaştırma ilkesidir. Bu da, bundan çok farklı bir halkı dayatmanın bir başka yoludur: Bunu çekinerek söylüyorum, ama an geli-

6 *A.g.e.*, s. 137.

yor yazar Champfleury, Courbet vb. gibi realizmin bazı yaratıcılarında –elbette tamamen hayalci– bir halk yakarışı vardır.

Yeri gelmişken, halk sosyolojisi açısından bana kalırsa önemli bir tespit: Bu uzamda sürekli –"halk", "kitle", vb. dediğimiz– halk söz konusudur, ama elbette halk hakkında, alandaki diğer kişilerle ilişkinin aracılık ettiği şeyler söylenebilir sadece. Bu durumda öyle çok da "halk" değildir söz konusu olan: Halk sadece entelektüel rakiplerinize karşı yürütebileceğiniz itibarsızlaştırma gücünü azami düzeye çıkarmayı sağlayan bir araç haline gelir. Bu çok önemli bir nokta: "Halk/halka dair", "halk" dili, "halk" kültürü dediğimiz bu şeyin, "halk" sözcüğüyle nitelenen tüm bu şeylerin sosyolojisinin[7] bu kadar zor olmasının nedeni, daha henüz halkla karşılaşmadan önce, aslında halktan bahsetmeyen ama sadece halktan bahsedenlerden ve onların, halktan bahsedilen uzamın içindeki konumlarından bahseden, üç-dört farklı halk söylemini katetmenin gerekiyor olmasıdır. Elinizde birbirleriyle rekabet içinde çok fazla "halk" sözcüğü olacağı için ve alan değiştiği andan itibaren, demir tozu sağa sola savrulmaya başladığı andan itibaren, elbette işler zorlaşır; ki bu en çarpıcı şeylerden biridir. Belki bunu dolambaçlı yollardan ifade ediyorum ama ona bu gözlüklerle baktığımızda, bana sanatın ya da edebiyatın toplumsal tarihinde çarpıcı gelen şey, görece özerklik sınırları içinde görece özerk alt alan ile iktidar alanı arasındaki ilişkideki değişimlerle, uzamın ne ölçüde dönüştüğüdür. Mesela 1848 Devrimi'ne, toplumsal sanata doğru genel bir hareket eşlik ediyordu:[8] Halka ithaf edilmemiş bir gazete kurmayan, herkes gibi yapmak için "sanatın halka hizmet etmesi gerektiğini" söylemeyen kimse kalmamıştı. Sonraları, güçler alanının yapısı değiştiği andan itibaren ise, "sanat için sanat" çizgisine kayılmıştır.

## İktidar alanı ve kültürel üretim alanı

Bu şekilde bir şeyleri yerli yerine koyduktan sonra, şimdi de kültürel üretim alanında olan bitenden neler anlayabileceğimize değinmek istiyorum. Bu girişimimin mantığı gereği, söyleyeceklerim size soyut ve formel gelebilir; daha sonrasında konu somutlaşacak ve tekil yazarların özelliklerine doğru gideceğiz.

İktidar alanındaki mücadelenin hedeflerinden biri (ki iktidar alanını "hâkim sınıf" olarak da adlandırabiliriz, ama ben "iktidar alanı"nın teorik bir mesafe katetme olduğunu düşünüyorum),[9] her alanda olduğu gibi, hâkim

7 Bkz. P. Bourdieu, "Vous avez dit 'populaire'?"

8 Bu konularla ilgili olarak bkz. *Les Règles de l'art,* s. 101-102, 125-127.

9 Konuyla ilgili ayrıntı için bkz. P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, s. 373 vd.; P. Bourdieu ve L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, s. 119-120, not 1.

ve meşru tahakküm ilkesidir: Tahakküm kurmayı meşrulaştıracak şey her ne ise, bunu bilmek için mücadele edilmektedir. Simgesel mücadele (elbette alandaki tek mücadele bu değildir, ekonomik mücadele vb. gibi başka mücadeleler de söz konusudur), olduğu haliyle yanlış-bilinen, yani tanınan ve dolayısıyla meşru kabul edilen hâkim tahakküm ilkesini hedefler. Bu mücadelede, iki kutup, kabaca, tam da 19. yüzyıl sanatçılarının kullandıkları ifadeyle burjuvalara karşı sanatçılardır. Genel olarak, teorik anlamda sanatçılarla burjuvalar arasındaki bu mücadele, siyasi-kültürel alanın geneli ve hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerinin geneli ile iktidar alanında reel olarak hâkim olan ilkelere (ekonomik sermaye ve politik sermayeye) göre tahakküm edenleri karşı karşıya getirecektir. Alanın yapılanmasının ilkeleri açısından "–" kutupta olanlarla "+" kutupta yer alanlar arasında basit bir mücadele görmemiz gerekir. Aslında bu mücadelenin tüm zorluğu, kültürel üretim alanı içinde yer almasıdır. Ekonominin tersine çevrilmesi tasarrufunda bulunan [kısıtlı üretim] alt alanındaki üreticiler, "sanat için sanat" ya da farklı meşrulaştırma ilkeleri adına, kültürel üretim üzerindeki "burjuva" nüfuzundan yakınırlar. Sanatın bir işleve bağlanmasını reddederler. Onların mücadelelerinin zorluklarından biri, bizzat kendileri de kültürel üreticiler olan rakiplerinin, iktidar alanının genel yasalarına boyun eğmeyi kabul ettikleri mücadeleler alanının içinde yer alıyor olmalarıdır. Alan ne kadar özerkse, ekonomiyi yasa olarak benimsememe yasası o kadar güçlü olur. Oysa bu alanda ekonomi yasasını tanıyan ve üretimlerini piyasanın yaptırımlarının emrine veren (tiyatro için üretenler, roman üretenlerin bir kısmı vb.) insanlar vardır. "Burjuva"ya karşı mücadele, bu durumda, aslında "burjuva sanatçılar"a karşı bir mücadele olacaktır. Baudelaire bunu çok iyi ifade eder: Gerçek düşman, burjuva değil "burjuva sanatçıdır":[10] Bir yandan kültürel üretici olarak, alanın yasası olması gereken şeyi, ekonominin reddi ya da inkârı yasasını yok sayar. Yani iktidar alanının hâkim tahakküm ilkesi uğruna verilen bu iç mücadele, aslında "sanat için sanat" (ya da saf sanat) ile dış koşullara bağlı sanat arasındaki mücadele biçiminde, kültürel alan içinde meydana gelir.

Sanat ve edebiyat alanındaki karşıtlığı kavrayabiliriz, ama sorun, daha geniş çapta ve çok daha net bir şekilde entelektüel üretimde kendini gösterir: Arıtılmış sanatlara doğru gidildikçe –tiyatrodan romana, romandan şiire, şiirden müziğe doğru ilerledikçe– dışsal işlevlerle olan bu ilişki bir o kadar gözden kaybolur. Mesela denemecilik, toplumsal hakikate, toplumsal dünyadan bahseden tiyatrodan çok daha açık bir gönderme yapar. İçinde top-

10 "Burjuvadan bin kat daha tehlikeli bir şey varsa, o da halk ile deha arasına girmek için yaratılan burjuva sanatçıdır; her ikisini de birbirinden gizler." (*Curiosités esthétiques*, Michel Lévy, Paris, 1868, s. 208.)

lumsal dünyanın söz konusu olduğu kültürel üretim biçimlerine doğru gidildikçe, meşru değerlendirme ilkesi konusunda mücadeleyi hedefleyen kültürel üretim dünyalarındaki iç çatışmalar bir o kadar görünür hale gelir ve deneme üreticilerini içine alan entelektüel alanda mücadele en açık şekilde görülür.

## Muhafazakâr entelektüeller

Peki, [dış koşullara bağlı] bu kutup, hâkim meşrulaştırma ilkesini dayatmak için simgesel mücadelede nasıl kendini ifade eder? Öncelikle Comte'un dediği gibi,[11] "organik" evrede, bu kutbun söylemi, söylemin var olmayışıyla ayırt edilir: Hâkim olanların toplumsal dünya üzerine söylemi, bir "söylem-olmayan"dır ya da tanım itibariyle, hâkim olanların dışladıkları meseleleri gün yüzüne çıkaran söylemlere karşı bir savunma söylemidir. Hâkim söylem sessizlik biçiminde karşımıza çıkabilir ve –ki ben, alanın işleyişini anlamak için önemli bir özellik olduğunu düşünüyorum– meşrulaştırma söyleminin bir sıfır noktası, kendini sözcüklerle ifade etmeye dahi ihtiyacı olmayan üstü örtük bir muhafazakârlık söz konusu olabilir. İkinci olarak, geniş anlamıyla "politik" diyebileceğimiz bir söylem vardır; yani birinci dereceden, naif, mesela toplumsal dünyanın farklı konumlarında bulunan insanları hedef alan muhafazakâr bir söylem... Burada bazı isimler sayabilirim: Tarihçilerde, özellikle de Amerikalı tarihçilerde gelişen, naifliğin sebep olduğu, çok özgül bir tarihsel sorun hakkında bir geleneğe göndermede bulunuyorum. Onların derdi muhafazakâr düşüncenin ortaya çıkışını ve naifliğin temsil ettiği muhafazakâr düşüncenin o çok özgül biçimini anlamaktır.[12] Özellikle 1860'lı yıllarda Almanya'da, kendini ifade etme ihtiyacı duymayan, bir sınıf *ethos*'uyla [ilgili] sessiz bir muhafazakârlıktan, profesyonel bir muhafazakârlığa geçişi incelemeye çalışmışlardır.

Bu yöntemle, burjuva diyebileceğimiz, amatör yazarlar olan yazarlardan ayrışan, muhafazakâr düşüncenin kurucularından biri çokça incelenmiştir – birazdan kendisine değineceğim. Profesyonel olmayan yazarlar vardır ve bugün Fransa'da yayımlanan kitapların yarısından fazlasının [hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerine mensup] insanlar tarafından yazıldığını bilmek

11 Auguste Comte geçmişteki devrimleri kapatması beklenen "eleştirel" dönemleri "organik" dönemlerle karşı karşıya koyuyordu (*Cours de philosophie positive*, cilt VI, Bachelier, Paris, 1842, birçok yerde).

12 P. Bourdieu burada özellikle Hans Rosenberg'e, (*Bureaucracy and Aristocracy: The Prussian Experience, 1660-1815*, Harvard University Press, Cambridge, 1958) ve John R. Gillis'e (*The Prussian Bureaucracy in Crisis, 1810-1860: Origins of an Administrative Ethos*, Stanford University Press, Stanford, 1971) gönderme yapıyor. (Daha sonraları bu bütünceye Robert M. Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848*, Princeton University Press, Princeton, 1988 eserini de ekleyecektir.)

gerekir. Bu önemli bir şeydir, çünkü size önerdiğim türde bir çalışma olmadığı sürece, bilinçsizce, entelektüeller üzerine ya da kültürel üretim üzerine bir araştırma yaptığımızda, içine Marcel Dassault gibi insanları[13] ve kitap yazan benzer tipte insanları dahil etmediğimiz bir örneklem oluştururuz. Yani sessiz muhafazakârlığın dışında, naif, birinci derece diyebileceğimiz, üzerine konuşulmayan ve konuşulması da gerekmeyen şeyleri muntazam şekilde ifade eden insanların ortaya koyduğu bir muhafazakârlık da söz konusudur. Bunu –ki bu çok ilginç– söz konusu uzamla [kültürel üretim alanıyla] hayalî bir diyaloğa girerek söylem düzeyine taşırlar.

Ardından, aralarında Müller denilen muhafazakâr yazarın çok tipik bir örneği bulunan, bir başka insan kategorisi gelir.[14] Bunlar, muhafazakâr söylemi son derece özel bir ifade düzeyine taşıyan, onun yapısını değiştiren (yapı sadece [kısıtlı üretim alt alanındaki üreticilere] gönderme yapılarak düşünüldüğünden genelde gözden kaçan bir yapı değişimidir bu), profesyonel üreticiler vardır. Bu kişiler, "Yönetiyorsunuz ama hangi hakla?", "Yönetiyorsunuz ama size yetki verildi mi? Yönetmeye yetkili olmanız için soyunuzu sopunuzu öne sürmek yetiyor mu? vb." türünden politik itirazlara değil, doğrudan bu uzamda dile getirildikleri halleriyle sorulara cevap verirler. Böylelikle de dilleri, toplumsal konumları, uzamdaki tüm konumları değişmiş olur. Bu insanlar, entelektüel alanı ayıran sınırı bekleyen *kapı bekçileridir* ve [hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerinden] gelen sorunları sürekli [entelektüel alana] taşırlar. Bu durumda, konumun yapısal analizinden yola çıkıp, konumu işgal eden faillerin özelliklerine kadar analizi derinleştirebiliriz. Bu bakış açısından, Schumpeter ilginç bir kişiliktir.[15] Bunlar genelde hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerine mensup entelektüellerdir. Artık entelektüel oldukları için bu konumdan sıyrılmışlardır –[hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerinden hâkim sınıfın tahakküm altındaki kesimlerine doğru] bir güzergâhları vardır– ve bu konumda bulunmalarından dolayı, ters yönde hareket ederler. Biyografileri ikili bir hareket görünümündedir ve burjuvalarla ilişkilerinde entelektüel ve entelektüellerle ilişkilerinde burjuva olan çapraz yatkınlıkları, hem konumlarına hem de yatkınlıklarına kazınmıştır.

---

13 Sanayici ve medya patronu Marcel Dassault, 1970 yılında J'ai lu Yayınları'ndan *Le Talisman* başlıklı kısa bir otobiyografi yayımlamıştı ve niyetini şu şekilde özetliyordu: "Bu kitabı gençleri düşünerek yazdım. Başarılı olmak için birilerinden miras kalması gerekmediğini ve sabırlı olmak gerektiğini göstermek istedim. Sonuç olarak, herkesin dört yapraklı yoncası yoksa da en azından kendi yıldızı var." Bu kitap yüzbinlerce satış sayısına ulaşmasıyla bilinir.

14 Konuyla ilgili olarak bkz. *Les Règles de l'art,* s. 363.

15 Özellikle (entelektüellerin aşırı üretiminin bir eleştirisinin eşlik ettiği) "yenilikçi girişimci" teorisiyle tanınan iktisatçı Joseph Schumpeter (1883-1950) Avusturyalı bir sanayicinin oğluydu. Her ne kadar esasen akademik kariyer yapmış olsa da, aynı zamanda belli dönemlerde avukatlık, bakanlık ve banka müdürlüğü de yapmıştır.

(Örneklemeyi size ayrıntılarıyla vermiyorum ama konuma bağlı özelliklerin ve konumu işgal eden bireylerin özelliklerinin tekrarlanış sıklığını gösterebileceğimiz bir vaka... Buna sonra döneceğim. Bu açtığım bir parantez, ancak araştırma çalışması için önemli: Çok sayıda vakada, konum ve yatkınlıkların, özünde, Spinozacı metaforu kullanacak olursak[16] aynı cümlenin iki farklı çevirisi olduğunu aklımızın bir köşesinde tutmak, konumların tanımında yatkınlıklara ya da tersi durumda sorulacak soruları bulmayı sağlar. Araştırmada hızlı bir tür mekik dokuma yapabiliriz: Konumlar hakkında bir şeyler öğrendiğimiz andan itibaren, metinlerde bir yatkınlığın ürünü olan şeyi aramaya çalışırız ya da konumdan hareketle, sormayı akıl edemediğimiz soruları sorarız, güzergâh üzerine mesela...)

Hızlıca tiyatro alanına döneyim: Daha önce çok defa andığım Cassagne, *Théorie de l'art pour l'art* [Sanat İçin Sanat Teorisi] adlı kitabında, Ponsard, Augier vb. gibi yazarlar aracılığıyla romantizmden çıkan bir tiyatro ekolünün "sağduyu ekolü" olarak adlandırıldığından bahseder:[17] Bu insanlar, romantizmin, normal kabul edilen evlilik ilişkilerini sorgulanmasını burjuva etiği sınırları içinde ele alıp, Cassagne'a göre bugün "sağcı" denilen burjuva tiyatrosunu kurarak, romantik tiyatronun ılımlı bir formunu yapmışlardır. Entelektüel alanda, tahakküm eden kesimlerle tahakküm altındaki kesimler arasındaki bu *go-between* rolünü oynayan insanlar, bir bakıma "sağduyunun" sözcüleridir. [Üreticiler için üreten] insanları anlaşılmaz olmakla, mesela şiir konusunda sorulmaması gereken sorular sormakla eleştirmişlerdir. Burjuvaları entelektüel cesaret karşında teskin etmek için, özel kutsama nişanları elde ettikleri bu entelektüel alana aidiyetlerine bağlı entelektüel yetkinliklerini kullanmışlardır. Örneğin bu, tiyatro eleştirisinde çok açıktır (sizleri bu konuda, uzamda eleştirmenlerin dağılımına göre yaptığım tiyatro eleştirisine yönlendireyim).[18] *Figaro* eleştirmeninin rolü, Arrabal'dan bahsettiğinde mesela, orada bulunan insanları [burjuvazinin hâkim kesimlerini] muhatap alıp, "Bu gözü peklikleri anlayabilecek konumdayım, bir entelektüel olarak ben size burada olağanüstü bir şey olmadığını söylüyorum" demektir. Bir başka deyişle, eleştirmenin işlevi, insanları teskin etmek için, sahip olduğu entelektüel otoriteyi kullanmaktır. Yüreği paramparça olmuş bir tür kahraman olarak, hem kaygılanan hem de kaygılandıran (yani entelektüel) olmak koşuluyla, bu insanlara dönük teskin edicilik rolünü oynaya-

16 Bu metaforun kaynağı, Bergson tarafından yapılan bir Spinoza okumasıdır: "Spinoza'da, iki kavram, Düşünce [*Pensée*] ve Uzam [*Étendue*] en azından ilkece aynı sırada yer alıyorlar. Yani bunlar aynı orijinalin iki çevirisi, ya da Spinoza'nın deyişiyle, Tanrı dememiz gereken aynı tözün iki niteliğidir." (Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, Paris, 1959 [1907], s. 379.)

17 A. Cassagne, *La Théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, s. 65.

18 *La Distinction*, s. 262-265.

bilir; çünkü "Söylüyorum size, anlayacak bir şey yok ortada" diyebilmek için "Bunu bir entelektüel olarak söylüyorum" diyebilmelidir. Anlaşılması gereken bir şey varsa, onu anlayabilecek kişi olmalıdır o, yoksa büyüsü hiçbir işe yaramaz. Tam da bu nedenle, [sınırlı üretim alanı kutbuyla] ilişkilerinde, bir entelektüel olarak itibarı onu kaygılanmaya ne kadar zorluyorsa, o kadar kaygılanır. Özellikle, tam da tekelini koruduğundan olsa gerek, birinci derece muhafazakârlık naif muhafazakârlık karşısında merhametsiz olacaktır.

Geçen sefer bahsettiğim üzere, genel eğitim düzeyinin artması nedeniyle bu rolü elinde tutmak gittikçe zorlaşmaktadır. Bundan otuz yıl önce, [hâkim sınıfın tahakküm eden kesimleri içinde] çok daha fazla insan, burjuvazi için işlevi en az eğitimi vermek, yani entelektüel yapmadan eğitmek olan özel bir eğitimden geçiyordu.[19] Burjuva ailelerin özel eğitimle yaptıkları eğitim sözleşmesinin üstü örtük temeli olan bir tür anti-entelektüalizm vardı. Tıpkı bugün, tüm meşruiyet nişanelerine [hâkim sınıfın tahakküm eden konumlarına] erişmek için *büyük okullar*dan, ideolojik olarak kendi kendilerine hizmet eden, yani kendi kendilerinin ideologları olan ve simgesel işi bizzat yapan bu konumdaki insanların tezgâhından geçmiş olmak gerekmesi gibi; yani daha önce kilit konumda bulunan profesyonel ideologlardan vazgeçmek gerekmesi gibi...

## Simgesel meşrulaştırma yasası

Bu konumu işgal eden adamları her daim kurtaracak şey, burada hatırlatmam gereken bir meşrulaştırma yasasıdır. Hatırlatmam gerekiyor çünkü aksi halde öne sürdüğüm ve özetlemek için "Napolyon paradigması"[20] deyişiyle düşündüğüm her şeyi anlayamayız. Tacını kendi takan Napolyon, simgesel mantık açısından bir hata yapmıştır; zira "İnsan en iyi sadece kendine hizmet eder"in doğru olmadığı bir alan varsa o da kutsamadır. Yani yapamayacağımız tek şey, kendi kendimizi meşru kılmaktır. Eğer sizi kutsayan kişi ağabeyinizse, kutsama ediminin öncesinde bir ilişki vardır ve özel olarak sizi kayırmakla itham edilebilir. Bu daha fazla uzatmak istemediğim bir parantez, ancak kutsama devresi ne kadar genişse, meşrulaştırma da o kadar güçlüdür.[21] Küçük çaplı, karşılıklı beğeni kulüplerinin çok zayıf bir meşrulaştırma etkisi vardır, çünkü X'in Y hakkında bir değerlendirme yazdığını, Y'nin de ona cevaben bir değerlendirme yazdığını çok net görürüz. Gidip haftalık yayınlara bir bakın: A, X gazetesinde B hakkında bir değerlendirme yazmıştır ve B de Y gazetesinde A hakkında bir değerlendirme yazmıştır. Eğer

19 P. Bourdieu bu meseleyi *La Noblesse d'État*, s. 230-231 ve diğer sayfalarda da ele alacaktır.

20 Bu konuda, bu kitapta. 2 Haziran 1982 tarihli ders, s. 115 vd.

21 Bkz. P. Bourdieu, "L'allongement des circuits de légitimation", *La Noblesse d'État*, s. 548-559.

her iki gazeteyi de okumuyorsanız, bu danışıklı dövüşü fark edemezsiniz. Eğer A, B hakkında, B de C hakkında ve C de A hakkında yazı yazarsa, bu durumda devre daha karmaşıklaşır. Bu, simgesel ekonominin genel yasasının bir sonucudur (simgesel ekonomi, ekonomiyle çatışkı halindedir): Mesela, öven kişi ile övülen kişi arasında bir ekonomik ilişki olması durumunda övgü değersizleşir çünkü ortada bir çıkar olduğu şüphesi doğar. (Bu danışıklı dövüşün varsaydığı simgesel etkililiğin işlemesi için ilişkileri yumuşatma teorisi ortaya atılabilir, ama şimdi burada bırakıyorum çünkü sadece bir parantez açtım.)

Burada [hâkim sınıfın tahakküm eden konumlarında] bulunan insanlar, Napolyon gibi, başlarına taçlarını kendi kendilerine takmayı arzulayabilirler ve "Olduğumuz şey olmamız gayet iyidir" diyebilirler. Max Weber, tahakküm edenlerin ideolojiden "kendi ayrıcalıklarının bir teodisesini"[22] talep ettiklerini söylediğinde, bence geçerli bir yasa bulmuştur. Kabaca var oldukları gibi, yani tahakküm edenler olarak var olmalarının gerekçelendirilmesini talep ederler. Tahakküm kurmalarının iyi olduğunun ve dünyanın onların tahakkümü için yaratıldığının söylenmesini isterler. Sosyodiselerin devasa bir karşılaştırmalı sosyolojisi yapılabilir. Bana kalırsa böyle bir çalışmanın sonucunda şu çıkacaktır: Sosyodisenin işlevi sabit kalmak koşuluyla, gerçekte değişen şey başvurulan meşrulaştırma ilkesi olacaktır (ve bu da bizzat tahakküm ilkesine bağlıdır): Örneğin aristokrasi, meşrulaştırma ilkesini toprakta ve kanda arayacaktır. Muhafazakâr ideolojiler genelde paradigmalarını toprağın ve kanın aristokratik tarihinde bulurlar. İşte bu nedenle Simone de Beauvoir, 1950'li yıllarda muhafazakârlığın esasını açıklamaya çalıştığında, 1830'lu yıllarda Almanya'da kabaca *junkerlerin* [toprak sahiplerinin] tahakkümünü gerekçelendirmek için icat edilen muhafazakâr ideolojilerle karşılaşmıştı.[23] Bununla birlikte, hâkim sınıf değiştiğinde, hâkimiyet ilkesi ve böylelikle meşrulaştırıcı söylem de değişir. Özetle, hâkim sınıfların tahakküm kurmalarının temelindeki hâkimiyet ilkelerinde kültürel sermayenin payı ne kadar büyükse, meritokratik ilke, örneğin "Tanrı vergisi ideolojisi" şeklinde, meşrulaştırma ilkesi olarak devreye girecektir.

Önerdiğim hipotezi özetleyeyim: Eğer bu hâkim fraksiyona hiçbir şey sormazsak, zaten hiçbir cevap alamayız; sessizlik, hiçbir şey olmadığında, hâkim ideolojidir. Bu çok önemli bir şey: Ortodoksi sadece *doxa* kırıldığında vardır; ortodoks söylemin devreye girmesi için sapkınlığın var olması gerekir. Yani bu fraksiyon, sessizliğini, sadece ihtar edildiğinde, kendisine sorular yöneltildiğinde bozar. Bu durumda, sadece kendi silahlarıyla ve kendili-

22 Bkz. bu kitapta, s. 390, not 29.

23 Bkz. P. Bourdieu ve L. Boltanski, "La production de l'idéologie dominante", s. 42 ve Simone de Beauvoir metnine gönderme için bu kitapta, s. 59, not 23.

ğinden yarattığı, onun aracılığıyla kendini gerekçelendirme iddiasında bulunduğu söylem ya da sosyodise, onun temelinde yer alan meşrulaştırma ilkesiyle alakalıdır. Dahası, her ne kadar az önce ortaya koyduğum ilke doğru olsa da, hâkim sınıf açısından, kendini bir nevi ideolog yerine koyarak, kendi meşruiyetini bizzat sağlaması bir hatadır; çünkü doğru simgesel mantıkta aslında "bize en iyi başkaları hizmet eder".

## Kültürel üretim alanı içindeki mücadelelere geri dönüş

O halde ideolog, hâkim sınıfa sorulan sorulara cevap vermek durumunda olan bir şahsiyettir ve artık naifçe değil ikinci dereceden cevaplar verecektir, soruları biliyor olarak cevap verecektir ve böylece, söylemi, kendini açıkça üslubunda ortaya koyacaktır. Mesela entelektüellerin üslubuna karşı çıkacaktır: Basitliği, açıklığı, entelektüellerdeki *para-doxa*'ya karşı *doxa*'yı sıklıkla kullanmakla suçlanacaktır. Az önce sağduyudan bahsediyordum: "Sağduyu" sessizlik demektir. *Doxa* sessizdir, oysa paradoksal olanlar imkânsız sorular sorarlar: Sorgularlar, sahnelemeyi yeniden yaparlar,[24] serbest dizeler yazmak lazım deyip kuşaklardır uygulanan kafiyeyi sorgulamaya açarlar. Sorulmamış sorular sorarlar ve hâkim sınıfın tahakküm eden kesimleri sessiz kalırlar; oysa [ideolog], konuşmaya ve ortodoks söylemler üretmeye devam eder. Heretik provokasyona cevap vermek gerekir ama bu sivri, heretik, sorun yaratan, Almanca kavramlar kullanan vb. bir dilin söylemin antitezi şeklinde... Düzgün bir Fransızcayla, oldukça basit, son derece basit bir şekilde cevap vermek gerekir. Ancak ideolog sağduyuda, açıklıkta fazla ileri giderse yalpalar: Entelektüel özelliklerini kaybeder, dışlanır, sınırı aşar. Oysa mücadelenin temel dertlerinden biri, sınırın nerede olduğunu söylemektir. (Filozofları düşünün, kendiniz örnekler bulabilirsiniz. Ben örnek vermeye çekiniyorum çünkü model daha genel iken, bir örnek, modeli zayıflatabiliyor; ama aynı zamanda, eğer hiçbir örnek düşünmeyecek olursak, bu formel bir uygulama gibi görünecektir. Düzgün işlemesi için örnek işini size bırakıyorum.)

Mücadele bu sınırın yeriyle [ilgilidir]. [Üreticiler için üretenler], [sipariş üzerine üretenleri] dışlarlar çünkü [üreticiler için üretenler] açısından sanatçılar ile burjuvalar arasındaki mücadelede zayıf noktalardan biri, sanatçı olarak sanatçının varlığını sorgulayan ve bu konuma sahip olan ilk kişilerin burjuva sanatçılar olmasıdır. Bu insanlar [sipariş üzerine üretenler] üze-

24 "Théâtre-Libre"in kurucusu André Antoine'a gönderme: "Sahneleme sorununu bu şekilde kurarak ve farklı sahnelemeleri sanatsal kararlar, yani geleneğin görmezden geldiği ya da kendine sormadan cevap verdiği bir dizi soruya açıkça seçilen sistematik cevaplar bütünü olarak değerlendirerek, André Antoine, olduğu haliyle tartışma dışı olan bir *doxa*'yı sorguluyor ve tüm oyunu, yani sahnelemeyi harekete geçiriyor." (P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, s. 202.) Ayrıca bkz. *Manet. Une révolution symbolique*, s. 147-148, 157.

rine saatlerce konuşabiliriz, binlerce örnek vermek çok kolay... Eğer sağduyu, basitlik tarafına çok fazla kayarlarsa ("Bakın size söylüyorum", "emin olun", "Sartre'da öyle karmaşık bir olay yok", vb.), açıkça ve kısaca tasfiye edilme tehdidiyle karşı karşıya kalabilirler. [Hâkim sınıfın tahakküm eden fraksiyonları] onlar için "Hiçbir şeyden anlamıyorlar" diyecektir ya da onların "avam oldukları" söylenecektir. Bu da, onları alanın dışına atmanın bir şeklidir: Avamlaştıran kişi (*vulgarisateur*" *vulgus*'tan gelir) bizzat hitap ettiği kitle tarafından saf dışı bırakılır. Böylece, özgül etkililiklerini kaybederler. Bunlar vekil değildirler, ki bu çok önemli bir şeydir.

Geçen gün andığım entelektüeller sosyolojisi,[25] üreticileri, mensup oldukları sınıfa ya da onların ürünlerini tüketen sınıfa göndermeyle betimlemeye çalışarak, üretici ile onun seslendiği toplumsal grubu doğrudan ilişkilendirdiği için hayati bir hata yapmaktadır: Üretici basit bir araç olsaydı, birisi için yazsaydı, tanımladığım simgesel etkinin meydana gelmeyeceğini unuturdu. *Ayrım*'da tiyatro eleştirileri bölümünü tekrar okuyun: *Figaro*'nun tiyatro eleştirmeni, hayatında hiçbir zaman *Figaro* okuruna hitap etme düşüncesiyle hareket etmediğini bastıra bastıra söyler. Aynı şekilde, ideolog sadece ("ideolog" sözcüğü çok kötüdür, bunu sadece stenografi amacıyla ve her seferinde "kültürel alanda simgesel olarak tahakküm altındaki ve ekonomik olarak tahakküm eden kişi" diyemeyeceğim için, iletişimi sekteye uğratmamak için kullanıyorum), buradaki ["burjuvalar"ın] bir eleştirisini yaptığında, bu insanlara dikkatle odaklanmaksızın, sadece kendisi için, kendini ve kendi özel çıkarlarını korumak için bunu yaptığı ölçüde, simgesel işlevini yerine getirir. Eğer bu onların hoşuna gidiyorsa ne âlâ; ne kadar isteyerek yapmazsa, bu onların o kadar hoşuna gider. Çok etkili bir tiyatro eleştirmeni olan Jean-Jacques Gautier'nin açıklamalarını okumuştum; –söylediklerine itibar edebiliriz– hiçbir zaman gazete müdürüne ya da kitlesine seslenme amacıyla eleştiri yazmadığını, derdinin karşı kutbun temsilcisi olarak gördüğü *Nouvel Observateur*'deki tiple olduğunu söylemişti.[26]

Önemli olan –yine birazdan söyleyeceğimi önceliyorum ama– ideolojik diyebileceğimiz bu etkinin ("Alanda hâkim konumu işgal eden insanların hoşuna gidecek şeyi söyleyeceğim"), fazladan yerine getirilmesidir. Olduğu haliyle ve özellikle bu etki yaratılmaya çalışılmaz; aksine, ne kadar az yaratılmaya çalışılırsa o kadar yerine getirilmiş olur. Bu etki, konum homolojileri temelinde yaratılır: Burjuva için küçük burjuva ne ise, entelektüel burjuva için de entelektüel küçük burjuva odur. İçinde yer aldığı görece özerk alan içindeki konumunu koruyarak, homoloji sınırları içinde –asla birebir aynılık söz konusu değildir ve bu çok önemli– otomatik olarak kendilerine hitap edilmesini

25 Bkz. Bir önceki ders, s. 436 vd.

26 Bkz. *La Distinction*, s. 267'de Jean-Jacques Gautier hakkındaki bölüm ve eleştiri notu.

bekleyen insanların konumunu müdafaa eder, ama bir sözcü değildir. Sözcü imgesi tam bir felakettir ve ancak sendikal aygıtlar alanı ya da siyasi partiler alanı söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Siyaset alanında bir sözcü olabilir, ama her iki durumda da, bir alan içinde olduğumuz andan itibaren, konuşan kişi ile adına (ya da ona dönük) konuşulan grup arasında doğrudan ilişki kurulması, öncelikle alandaki insanlara karşı, onlar için konuştuğumuzu ve bu alanda [toplumsal uzamda] homolog konumlar işgal eden insanlar için konuştuğumuzu gizler. "Çok yazan ucuz yazar", "burjuvazinin valesi" fikri, son derece naif tabirlerdir ve kültürel üretimin ciddi bir sosyolojisinin önündeki en büyük engellerden birini oluşturur. Elbette mekanik ve dolaysız, ama bilimsel ve politik olarak yanlış olan bu ilişki, her zaman olduğu gibi, benim önerdiğim çok daha karmaşık ilişkiden daha basit, daha kolaydır.

Eğer buradaki fail [yani burjuva entelektüel], alandaki konumunun mantığına kapılıp da, onu, [hâkim sınıfın tahakküm eden kesimlerinin] değerlerini ve temsillerini (sağduyu, yiğitlik, ağırbaşlılık, ekonomik gerçekçilik, vb.) alana sokmaya sevk edecek bu mantığa çok fazla kapılacak olursa, uzamdaki tüm güvenirliğini yitirir, itibarı zedelenir ve kendiliğinden ideologdan, kendiliğinden üreticiden farklı olduğunu varsayan temel etkiyi artık yapamaz. Öte yandan –burada sadece bu konuma bağlı çelişkileri betimliyorum–, ifade etmesi beklenen hâkim konumdakilerle ilişkide, ancak entelektüelin özelliklerini, değerlerini alana dışarıdan getirerek ve birincil muhafazakârlığı kınayarak, siyasilere siyaset dersleri, muhafazakârlara muhafazakârlık dersleri vererek entelektüel itibarını koruyabilir. Mesleği itibariyle *doxa*'nın sessizliğiyle yetinemeyeceği için, meyledebileceği şeylerden biri, hakkında konuşulmaması tercih edilen şeylerden konuşmak, tükürdüğünü yalamanın daha iyi olduğu stratejilerin somutlaştırmasına girişmektir. Yani tahakküm edenlerle ilişkilerinde istikrarsız bir konumdadır ve bir bakıma bu aracı rol, din adamının rolüne benzer. Nihayetinde meşrulaştırılmaya ihtiyacı olmayan şeyi meşrulaştırması ölçüsünde, meşrulaştırma ilkelerine kendisi için ihtiyacı olduğuna dair bir şüphe uyandırır. Burada yine, tanımım soyut kalıyor. Örneklendirilebilir ama bu konuyu burada bırakıyorum.

O halde özetliyorum: Kültürel üretim alanının iç mücadelesi, mücadelenin hâkim sınıf içinde, iktidar alanının içinde aldığı biçimdir. Yani bu, meşru meşrulaştırma ilkesi için verilen bir mücadeledir ya da daha açık bir ifadeyle, insan olmanın meşru yolu için bir mücadeledir: Hâkim tahakküm ilkesi, yönetmek, tahakküm kurmak, hüküm sürmek amacıyla yetkili kılınmak için bir insanın ne olması gerektiğini söyler. Örneğin, 1960'lı yıllarda, zekâ, meşrulaştırma söyleminin en çok rastlanan temalarından biriydi.[27] Az önce,

27 Bkz. P. Bourdieu, "Le hit-parade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?".

burjuva ile Katolik eğitim arasındaki üstü örtük sözleşme konusunda söylediğim şeyi biraz sadeleştirerek tekrarlayayım. Latince dersleri sporun karşına kondu (ki spor, küçük burjuvanın zengin olmasını sağlıyordu) ve 19. yüzyılda *büyük okullarda* ne öğretilmesi gerektiği konusunda çıkan bilindik tartışma yaşandı. Zekâ karşısındaki şu bir tür bilinçdışı muhalefet, o dönemde çok net bir şekilde ifade ediliyordu. Ancak iktidar alanında hâkim sınıfa ve hâkim kesimlere erişime imkân tanıyan ilke değişmişken, ideolojik söylem düzeyinde, zekâ (doğuştan gelen farklılık, vb.) meşrulaştırma ilkelerinden biri olarak ortaya çıktı – ki bu da bir şekilde tahakküm ilkesi konusunda, mücadeleler alanının yapısını, böylece de tahakküm altındakilerin kullanabilecekleri karşı stratejileri değiştirdi.

'68 Mayısı'nda yaşanan şey üzerine –ki bu çok önemlidir– ve diplomalara, sınavlara karşı yaratılan şu karşı-ideolojik söylem üzerine bu mantıkla düşünmek gerekir: Ben bunun, sadece ekonomi ve iktidar adına değil, aynı zamanda diplomalar gibi normalde entelektüellerin hâkim sınıfa karşı çıktıkları şey adına, artık bununla tahakküm kurmakla yetinmeyen hâkim sınıf karşısında bir karşı-söylem oluşturabilmek için entelektüel kesimin yaptığı kolektif bir ideolojik çalışma olduğunu düşünüyorum. Özellikle, bu mantıkla –çok sivri ve politik şeyler söyleyeceğim– belli bir sol karşı-entelektüalizm biçimini kavrayabiliriz. İki savaş arası dönemde sağa dair birçok konunun yakın geçmişte sola kaymasına neden olan bu bir tür ideolojik sapma, bu uzamın değişiminin yapısal etkilerinden kaynaklanmaktadır. Aslında çok açık olan ama yine de bu durumda dile getirmemiz gereken çok önemli bir konu, kimliklerin, insan olmanın ideal biçimlerinin (akıl, tutku, vb.), içinde inşa oldukları karşıtlık çiftlerinin sadece ilişkisel bir içeriğe sahip olduklarıdır.

Burada yine karşımıza tamamen alışıldık şeyler çıkıyor, ancak üstünde biraz durmak istiyorum çünkü bu karşıtlık çiftleri, eğitim sistemi tarafından rasyonelleştirilmiş, ölümsüzleştirilmişlerdir. Karşıtlık çiftlerinin bu ölümsüzleştirilmesine neden olma eğilimi bulunan tüm mekanizmaları analiz etmek gerekir. Karşıtlık çiftleri, içinde meydana geldikleri toplumsal koşullardan, böylece de içinde kuruldukları ve onlara tüm gerçekliklerini veren uzamdan bağımsız olarak işler hale gelirler. Aslında, şu ya da bu grup tarafından taşınmalarının onlara verdiği içerikten [başka] içerikleri yoktur. Bu öyle bir noktaya varır ki, anlamak, örneğin belli bir anda Taine ve Renan'a karşı psikanalistlerin rasyonalizmi savunduklarını bilmek gerekir. Başka bir deyişle, hâkim sınıf içinde mücadelelerin tarihini çalışmanın ender yollarından biri, fikirler konusunda mücadele içinde olan tahakküm edenlerin mücadelelerini çalışmaktır. Oysa fikirlerin ve fikirleri çalışan entelektüellerin tarihinin tüm mantığı, sanki fikirlerimiz kendiliklerinden var olabilirlermiş gibi yapmaktır (liberalizm vardır, neoliberalizm var-

dır, vb.). Sanki tüm bunlar salt fikirler semasında olup bitiyormuş gibi... Bu karşıtlık çiftleri, gerçekte sözcüklerde çağrıştırılan toplumsal uzamlardır; ezeli ve ebediymiş gibi ya da tarihsizlermiş gibi işleyen bu karşıtlıklara gerçek bir içerik vermek için, daha önce içinde işledikleri uzamı gerçekte yeniden inşa etmek gerekir. Bu birinci husustur. İkincisi, elbette, olaylar tersine dönebilir. "Doğa ve tarih" gibi tartışma konusu olan bu çiftler üzerine düşünme fırsatı yakaladığımızda, aslında meseleleri birbirine karıştırırız, üst üste bindiririz. Mesela, ilk kullanımından beri, on kuşaktan sekizinde şöyle ya da böyle sol/sağ karşıtlıklarına denk düşmüş bazı karşıtlıklar, bugünkü kuşak ya da [gelecek] kuşaklar için tersine dönebilir. Her şeyi aynı kefeye koyuyoruz ama [kutuplar] oynamış olabilir; kaldı ki bu terimlerin sadece birbirlerine göre anlamları olduğunu unutuyoruz, ki bu çok mantıklı görünüyor (ancak liberalizmin ya da pozitivizmin tarihini incelemeye başladığımızda bu bir o kadar açık).

İlk olarak her bir terimin uzamda diğer terimlerle bağlantılı olarak var olduğunu, ikinci olaraksa, bu uzamın her sarsılışında, ilişki içindeki her iki teriminin de yerinden oynayacağını unutabiliriz. Daha fazla uzatmaya gerek yok, ancak bunun, size vermek istediğim küçük modelden kaynaklanan önemli meselelerden biri olduğunu düşünüyorum. Eskiden felsefe kitaplarında söylendiği gibi "ahlâk" sorunlarının bir bölümü, hâkim sınıf içinde önemli bir bölünmeye neden olan meseleler bu şekilde işler. Kültürel üretim alanının içinde, ilişkinin terimlerinden biri tahakküm edenin konumunu ifade ediyorken, diğeri tahakküm edilen konumunu ifade eder. Elbette her ikisinin karşılıklı mücadele içinde tanımlandığı açıktır. Bu, bahsetmek istediğim ilk husustu; elbette geliştirilebilir...

Tabii ki, yazınsal biçimi içinde kültürel üretim alanı düzeyinde –burada kültürel üretim alanını, diyelim ki felsefi-teorik, politik anlamında aldım–, karşıtlık, meşru sanatçının tanımı üzerine olacak ve iki meşru sanat formu arasındaki mücadeleye [dönüşecektir]: Amaçsız sanat ve işlevsel sanat; ahlâk karşıtı sanat ve ahlâki sanat; ahlâk dahil her şeye karşı çıkan sanat ve ahlâka saygılı sanat; burjuva tiyatro ve sembolist şiir... Sanatçı olmanın bu meşru, yetkin şekli konusundaki karşıtlık, insan olmanın meşru şekli için mücadele etmenin biçimlerinden biridir. Örneğin, hâkim sınıf içinde bitmeyen tartışmalardan biri olan rasyonalizm ve irrasyonalizm tartışmaları, alanın mantığı tarafından dönüştürülmüş biçimlerde karşımıza çıkabilir.

Özetleyecek olursak: Kültürel üretim alanındaki iç mücadeleler, sanatçı, yazar, entelektüel vb. olmanın meşru biçimini dert edinirler ve hâkim sınıfta "insan" olma şekli üzerine, yani hâkim varoluşun meşru şekli üzerine, hâkim olmanın meşru şekli üzerine yaşanan iç mücadeleleri yüce bir biçimde yerine getirirler. Bu mücadelelerde, [elde edilmek istenen şeylerden biri] en-

telektüel alanın sınırıyla ilgilidir: Entelektüel alan, üreticiler için üretenler ile meşru üreticiler tarafından meşru üreticiler olarak tanınan ya da meşru üreticiler arasında en meşruları tarafından meşru olarak tanınan üreticilerle mi sınırlıdır, yoksa ürünlerinin alıcıları her kim olursa olsun, üretme mesleğini icra eden tüm insanları mı kapsar?

Bir başka konuya geçelim: Birbiriyle rekabet eden iki meşrulaştırma ilkesi arasındaki mücadelede nasıl bir denge kurulacaktır? "Meşru üreticiler arasında en meşru olan" ifadesi, bir döngü olduğunu varsayıyor: Uzun zaman önce söylediğim gibi, meşrulaştırma aygıtlarını meşru kılacak aygıt olmadığına göre, meşru üreticiyi kim belirleyecektir? Kimin yazar olduğunu kim söyleyecektir ya da bunu kim söyleyebilir? Kimin meşru bir yazar olduğunu söylemek için kime meşruiyet tanınmıştır?[28] Her yazar meşruiyet iddiasında bulunduğuna ve kimin hangi yayınevinden kitap yayımladığında yazar olma vasfını yitireceğini belirleme yetkisinin kendisinde olduğunu iddia ettiğine göre, kültürel üretim alanının sınırı üzerine bu mücadelenin, simgesel mücadelenin iktidar alanı içinde alacağı biçim olduğunu söyleyebiliriz.

## Değişmezlerin ortaya çıkışı

Bu konuya girmeden önce, yaptığım betimlemenin tarihsel değeri üzerine bana getirilen bir itiraza cevaben bir noktayı vurgulamak istiyorum. Bu hem benim hem de sizlerin karşısına çıkacak bir sorun: Evet, doğru, bir dönemden diğerine, geçmişten günümüze, geçmişin bir döneminden geçmiş bir diğer döneme, genelleşmiş bir 19. yüzyıldan daha özelleşmiş bir 19. yüzyıla vb. atlıyorum sürekli. Sanıyorum bu, sözlü sunumdan ve aslında modelin özelliklerini daha fazla hissetmenizi sağlamaya çalışmak için, tarihsel anlamda genel sorular sormayı sağlayan yöntemin bu özelliğini biraz fazla kullanmak zorunda kalmış olmamdan kaynaklanıyor. Yine de araştırma pratiğinde olay bu şekilde işler: Verdiğim şey, tarihsel hakikati olmayan bir şeydir; simgesel örnekler, alanın yapısının karışık durumlarıdır... Aslında şöyle söylemek lazım: "1880-1890 dönemi için yapıyı inceleyeceğim." Mesela Charle'dan, Ponton'dan ve diğer birkaç kişiden alıntıladığım çalışmalar, bir dahaki sefere açıklamaya çalışacağım nedenlerden ötürü, bu döneme odaklanmışlardır: Bu uzamların, sahip oldukları güncel yapılarına, o dönemden itibaren bürünmeye başladıklarını düşünüyorum. Yani bu yapılar ebedi değillerdir, bir ortaya çıkışları vardır, bir tarihe bağlılardır ve mesela, tıpkı bu uzamın [sanat ve edebiyat alanının] özerkleşmesinin tarihi gibi, 19. yüzyıl-

28 Bkz. P. Bourdieu, "Le hit-parade des intellectuels français, ou Qui sera juge de la légitimité des juges?".

da sanatçı imgesinin tüm tarihini betimleyebiliriz – eğer vaktim olursa buna hızlıca değineceğim. Bu, aşama aşama özerkliğin ele geçirilmesi,[29] bir tür bağımsızlık savaşı, ressamlar için çok erken dönemde başlamış, yerini ressamlara ideologluk yapan, ressamları örnek alan yazarların aldığı, oldukça uzun soluklu bir mücadeledir: Kendini sanata adamayı vücuda getiren, sanat aşkı için ölen, sonrasında rol değişimlerini üreten ressam çırağı...

Bu bağımsızlık mücadelesi elbette gerekliydi. Bu düşünme biçimi tarihçilerin normalde alışkın oldukları düşünme biçimi değildir ve onları şaşırtabilir, ama aslında tarihseldir. Mesela bir yazarın Yeni Roman koltuğuna acı çekmeksizin oturabilmesi için (her ne kadar sancılı olabilse de – kökenlerden bir şeyler kalıyor bir şekilde, Yeni Roman'a dahil olmak uğruna ölmüyoruz), kelimenin ilk anlamıyla, insanların açlıktan ölmesi gerekmiştir. Olayları biraz dramatik bir şekilde ifade ediyorum ama (kutsama makamları için ayakta kalmayı başaranlardan olamadığı için) okumadığımız bu romanlardan birinde bir anekdot vardır: Üç çırak, arkadaşlarını defnedeceklerdir. Cenazeye gidecekleri sırada oturup içerler ve defin görevlisine verecek metelikleri kalmaz; defin görevlisi de onlara, "Sorun yok, nasılsa tekrar geleceksiniz!" der [*gülüşmeler*]. Bu insanlar, bir şekilde sanat için ölünebileceğini, sanatın ekonomiye aşkın bir şey olduğunu vücuda getirmek için ölmüşlerdir. Yazarların da aynı şekilde kullandıkları örnek figür olmuşlardır. Sanatçıların, sanatçı imgesini kullanmaları adına, akademilere, bilim insanlarına vb. karşı kendilerini ifade etmelerini sağlamışlardır.

Bunu tamamen tarihsel şekilde düşünmek istersek (bu, planı daha da fazla karıştıracak ama kendimi gerekçelendirmek için söylüyorum): Bu alanın tarihi, şu insanlarla [üreticiler için üretenlerle], şunlar [akademik üreticiler] arasındaki, akılda tutulması gereken daimi bir mücadelenin tarihidir. İşte bu konudan başlamış olmamın nedenlerinden biri bu: Mesela bu durum tüm dönemlerde aynı derecede söz konusu olmamıştır ve bu alanın bir gün yok olacağını da pekâlâ tahayyül edebiliriz – bu çok önemli; bir keresinde, çizgisel modelleri, tersine döndürülemeyen evrimleri terk etmek gerektiğini söylüyordum. Sanat ekonomisi için on asırlık mücadele silinip atılabilir ve hatta [Collège de France'ın] bu salonu da yok olup gidebilir. Bunlar, kaydedilen gelişmelerle, gerilemelerle, sınırların değişmesiyle vb. birlikte, tarihsel bir mücadelenin ürünüdürler. Aynı şekilde, bizzat bu dersi dinleyecek insanlar da bir tarihin ürünüdürler. Habitus, tarihtir aynı zamanda. Alan tarihtir ve alanın her hali, önceki bir tarihin ürünüdür.

Mesela, basitçe bohem kavramının yerine avangard kavramını da kullanabiliriz. Bu bir ele geçirmedir. Bu alan, kendisini bir karşı-ekonomi olarak, ik-

29 Bkz. *Les Règles de l'art*, s. 85-191'deki "La conquête de l'autonomie. La phase critique de l'émergence du champ".

tisadi ekonomiye karşı olduğu kadar siyasi ekonomiye, iktidara, kutsamaya karşı da inşa etmiştir. Kurumsallaşmaya karşı kurmuştur kendini ve karşımıza Troeltsch'in açıkladığı, reform görmüş Kilise paradoksu çıkar:[30] Kendisine karşı bir Reform yapılması gerekmeyecek yeni bir Kilise'nin var olması için, Kiliselere karşı kendini oluşturmuş, reform geçirmiş bir Kilise ne yapmalıdır? Sapkınlıkların esas sorunu, kendilerini tahakküme karşı ciddi ve örgütlü bir başkaldırı aracı olarak kurmak için, bunun aygıtını inşa etmek zorunda olmalarıdır. Aynı şekilde, bu alt alanın çelişkilerinden biri, kuruma karşı kendilerini oluşturdukları için çok az kurumsallaşmış olmasıdır. Ancak yine de her yeni kuşakta sıfırdan başlanmaz. Kazanılmış şeyler vardır elbette, ama yine de bunlar bir "Académie" [...], "École des beaux-arts" ya da "Légion d'honneur" değildir. Kazanılan şeyler küçük dergiler, "avangard" sözcüğü gibi, en son gelenin sıfırdan başlamamasını sağlayan ufak tefek şeylerdir: Bir dergi kurmaya müsaade eden editörlerin ölümlü olduklarını da bilir, ama geçmişte büyük editörlerin olduğu düşüncesi adına, varını yoğunu ortaya koyarak büyük yayıncılık yapan bir editör olduğunu da bilir. Dahası büyük babalar vardır: Hugo, Renan ve 1840'ta yirmi yaşında olan bir kuşak; ardından Verlaine, Mallarmé... Bu simalardan her biri, en azından bir imaj bırakır ve bu ciddi bir kazanımdır: Sıfırdan başlamazsınız, her şeyi sil baştan yaratmazsınız, bundan bir silah olarak faydalanabilirsiniz. Çok önemli bir diğer husus (aslında herkes ne olduğunu anladı ama kimse üzerinde düşünmedi): Bugünkü ressamların, geçmiş ressamların feda ettiği şeyler sayesinde elde ettikleri olağanüstü faydalardan biri, çok fazla hata yapıldığı, müşterilerin yanıldıkları, alınması gereken tabloların satın alınmadığı düşüncesidir. Hata yapma korkusu, bugün resim piyasası ekonomisinin önemli faktörlerinden birini oluşturuyor.

Tekrar ediyorum: Tüm bunları tarihsel bir mantıkla düşünmek lazım. Eğer bir dahaki sefer vaktim olursa, her defasında tarihin iki biçimde cereyan ettiğini açıklarım. Bir tarafta, bir "Académie" olduğu için, tek bir tiyatronun olduğu yerde iki tiyatro olduğu için tarih vardır ve "tiyatrolar" diyebilmek muazzam bir değişimdir. Zamanında tek bir tiyatro varken, bunun söylenebileceği akla dahi gelmezdi. Burada, var olan, hafızalara kazınan, eğitim sisteminin yeniden ürettiği ya da anısını yeniden ürettiği şeyler söz konusudur. Diğer tarafta ise, anlatılarla, imgelerle biçimlendirilen insanlar yer alır. Burada yine, *Manette Salomon*'da, genç ressamın, özünde neden ressam olduğunu söylediği muhteşem metinden bahsedebiliriz: Arkadaşları, onu küçük kâğıtlara resim yaparken gördüklerinde, "Baksana, bir de ressam olacaksın, çok komik" diyerek küçümsedikleri için ve atölye, model, özgürlük hayali

30 P. Bourdieu burada Ernst Troeltsch, *Die soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Gesammelte Schriften*, cilt I, Scientia Verlag, Aalen, 1961 [1922]'e gönderme yapmaktadır.

vb. olduğu için ressam olduğunu söylüyordu.[31] Her dönemde, eğer inceleyecek olursak, konumları işgal etmeye imkân tanıyacak yatkınlıkları oluşturmaya katkısı olan şeyler arasında, konumların az ya da çok hayallere kazınmış etkisi vardır. O halde, tekrar ediyorum, iki tarih arasındaki ilişkiyi dikkate almak gerekir: Ne kadar az kurumsallaşmış olurlarsa olsunlar, kurumlar biçiminde nesneleşmiş tarih ile yatkınlıklar biçiminde (ressam olma isteği, vb.) bedenselleşmiş tarih arasındaki ilişkiyi...

(Bu konuyu burada kapatıyorum, ancak sunumumda entelektüel alanın yapısının ve entelektüel alanla iktidar alanı arasındaki ilişkilerin, tarih-aşırı değişmezlerinin bir tür tanımını sunma eğiliminde olduğumu görüyorsunuz. Ancak söylediklerim mümkün, zira yine de değişmezler vardır: Entelektüel bir alan var oldukça, ileri bir özerklik düzeyine ulaştıkça, bu tür bir yapı meydana gelir. Bir başka deyişle, entelektüel alanın özerkleşme süreci böyle bir yapıya meyleder. Bu nedenle bence bu ideal tipte bir değişmezi temsil ediyor.)

## Yapı homolojisi aracılığıyla arzın talebe uyarlanması

Bu parantezin ardından, ikinci konuya geleyim... Kabaca entelektüel alan ile iktidar alanı arasındaki mücadelenin ne olduğunu betimledikten sonra, entelektüel alan içindeki mücadeleyi hızlıca betimleyeceğim. Büyük ölçüde, az önce andığım Ponton ve Charle'ın çalışmalarına dayanan modelim, özellikle 1880-1900 dönemi için geçerli olacak. Ben, [kültürel üretim] alanının hakikatini temsil ettiği söylenebilecek şu alt alanla [sınırlı üretim alt alanıyla] birlikte, bu alanın [kültürel üretim alanı] uzamında yer alıyorum.

Bu uzamda, birbiriyle rekabet halinde iki hiyerarşileştirme ilkesi vardır: Ekonomik hiyerarşileştirme ilkesi ve kültürel hiyerarşileştirme ilkesi. Geneli içinde iktidar alanının da özelliği olduğunu hatırlattığım kiazmatik bir yapı söz konusudur ve kültürel üretim alanının yapısı ile onu kuşatan alanın yapısı arasında bir homoloji olduğunu görürüz. Az önce homoloji aracılığıyla gerçekleşen uyarlama etkisinden bahsediyordum. Bunu tekrarlıyorum, çünkü az önce iyi bir tanım yapmamıştım. Normalde, entelektüel alan ile iktidar alanı ya da bütünü içinde sınıflar alanı arasındaki bu ilişkiyi, bir hizmet iliş-

31 "Özünde, Anatole sanattan ziyade sanatçı hayatının cazibesine kapılmıştı. Atölyeyi düşlüyordu. Kolejin imgelemiyle ve onun doğasının hevesleriyle arzuluyordu atölyeyi. Atölye imgesinin onda canlandırdığı şey, insanı mutlu eden, uzaktan görülen, bohem ufuklardı: Sefaletin romanı, bağdan ve kuraldan kurtulma, özgürlük, disiplinsizlik, çapulcu bir hayat, tesadüf, macera, gündelik sürprizler, derli toplu evden kaçış, aileden ve pazar buhranlarından paçayı kurtarma, burjuva dalgası, kadın modelin vereceği bilinmedik cinsel hazlar, insana yük olmayan çalışma, tüm sene giyinip süslenip gezme hakkı, bir tür ebedi karnaval... İşte katı ve ciddi sanat kariyerinden ayrılan imge ve eğilimler bunlardı onun için." (Edmond ve Jules de Goncourt, *Manette Salomon*, UGE, "10/18", Paris, 1979 [1867], s. 32.)

kisi olarak tanımlarız: "Şu kesim ya da bu kesim için yazıyor." Ya da bunu bir uzlaşı ilişkisi olarak tanımlarız – bu durumda Weberci model söz konusudur: Max Weber, din örneğinde, rekabet halindeki farklı dinî faillerle laikler arasındaki ilişkileri, uzlaşma ilişkileri, ekonomik anlamda alışveriş ilişkileri olarak tanımlar. Örneğin laiklere erişim için rekabette, din adamları ya da büyücüler, laiklere birtakım ödünler vermek, müşterilerini ellerinde tutmak için onlarla uzlaşmak zorunda kalırlar.[32] Burada bu uzlaşma modelini uygulayabiliriz: "Mesela 'Bulvar tiyatrosu' yapan insanlar, kitleleriyle (izleyicileriyle) bir bakıma daimi bir müzakere içindedirler; eğer işlemezse ürünü değiştirirler ve kendilerini müşterilerine uyarlarlar."

Bu erekselci, işlevselci model, bana kalırsa büyük ölçüde yanlıştır; hatta kültürel üretim alanı içinde, ekonomik kutuptan uzaklaşıp entelektüel kutba yaklaşıldığı da bir o kadar yanlıştır. İşte az önce ideologlar analizimde, hizmet entelektüeli fikrini, burjuvazinin çoksatan ucuz yazarları fikrini reddedişimin anlamı buydu. Görünürde yazarların onur ödülleri, ödüller, kârlar kazandıkları, kendileri için en elverişli koşullarda bile, uzlaşma modeli ve kültürel üretimin ekonomist analizinin sadece kısmen doğru olduğunu söylemek istiyordum. Arz ve talep arasındaki uyarlama, konum homolojisi temelinde meydana gelir. Başka şekilde ifade edeyim: Arz ve talebin uyarlanması için bilinçli bir arayış olduğu hipotezinden hareketle, kültürel üretimi bütünüyle anlayamayız ve eğer benim modelim doğruysa, arz ve talep arasında yapısal homolojiye otomatik bir uyarlama etkisi var demektir. Yani işte [akademik üreticiler] kısmen ya da tamamen üreticiler için üretenlere karşı ürettikleri ölçüde, aslında o kadarını talep etmeyen [...], hâkim sınıfın tahakküm eden kesimi için üretmiş olurlar. Aynı şekilde, isim yapmış üreticilerin, hâkim sınıfın tahakküm eden kesimine hizmet ediyor olmalarının nedeni, bu kesime hizmet ederek kendilerine hizmet ediyor olmaları ve aslında sadece, bu kesime hizmet ederek kendilerine hizmet ettikleri için de bu kadar iyi hizmet etmeleridir. Bu modelde oldukça ısrarcıyım, çünkü realist olduğunu ve (eleştiri anlamında vb.) politik düşünme biçimlerinin tersi istikamette olduğunu düşünüyorum.

Bu yapı homolojisi, [alanların] sağı ile solu arasında gerçekleşir ("–"yi her zaman sola koyuyorum, çünkü [burada söz konusu olan] tahakküm eden/tahakküm altındaki karşıtlığıdır): Bir yandan [bir alanda] tahakküm altındakilerin konumu tarafında olma ile diğer yandan sınıflar alanı içinde tahakküm altındakilerin konumu arasındaki homoloji, konumun aynılığı üzerine değil türdeşlik temeline dayanan tüm karşılaşmalar gibi, kısmi karşılaşmalar olan politik karşılaşmaların temelinde yatar. [...] Zola, bir temsilde –ne ka-

32 Bkz. özellikle şu iki bölüm: "La communauté émotionnelle" ve "Savoir, sacré, prédication, cure d'âmes", M. Weber, *Économie et société*, cilt 2, s. 204-222.

dar büyük bilmiyorum– bir burjuva tiyatrosu yazarının, bir romancının ancak iki yüz bin satarsa elde edebileceği parayı kazanabileceğini söyler; ki bu, bir romancının bir yılda kendi kazandığı bir tutarken, bir şairin, üç kez dünyaya gelse bile göremeyeceği bir tutardır. Bu yapıda, bazıları büyük, bazıları orta düzeyde kârlar elde eder ve elbette bunlar az çok dağınık gruplardır: [Kısıtlı üretim alt alanında] konumun özelliklerinden biri, çok kâr getirmesi, ama sadece çok kısıtlı sayıda insana bunu sağlamasıdır –bu çok önemli–, oysa [seri üretim alt alanındaki] konum, çok sayıda insana büyük kârlar sağlar.

## Özerkliğin ele geçirilmesi

Bu hiyerarşi, ekonomi açısından, elbette hâkim değerler ne kadar tanınırsa o ölçüde güçlü bir şekilde kendini dayatır ve dolayısıyla bu alanın görece özerkliği de bir o kadar zayıf olur. Bu alt alanın bağımsızlığı, onu kuşatan alana kıyasla arttıkça, sanatçılar sanat alanında burjuvalara karşı kazanacak, sanat alanının yasası kendini bir o kadar gösterecektir. Az önce sanat alanının yasasından bahsetmem gerekirdi: Max Weber ancak "İş iştir" (ya da "Söz konusu işse, duyguya yer yoktur") totolojik aksiyomu işin yasası haline geldiğinde ekonominin ekonomi olarak oluştuğunu söyler aşağı yukarı.[33] "Sanat için sanat" aksiyomu bu şekilde ifade bulduğunda, sanatın da bu şekilde oluştuğunu söyleyebiliriz. "Sanat için sanat" tabiri, modern sanatçının bir özgürleşme mücadelesinin ürünü olduğunu söylerken dile getirdiğim kazanımlardan biridir. Özellikle geçmişe dönük yanılsamanın tahakkümü altındayız: Geçmişi, aslında olağanüstü kazanımlar olan onca şeyin sanki kendiliğinden gerçekleşmiş gibi göründüğü varış noktasından görüyoruz. Bu olağanüstü kazanımlardan en çok fayda sağlayanlar da dahil; evet, bir önceki kuşağa karşı mücadele ettiklerinin farkına varırlar, ama (bir önceki kuşak da dahil olmak üzere) geçmiş tüm kuşakların yaptıklarından (bir önceki kuşağa karşı mücadelelerinde silah olarak miras aldıkları şeyler dahil olmak üzere) miras aldıkları her şeyi görmezler. Bu geçmişe dönük yanılsama çok önemli... Görünürde çok sıradan gelen bu "sanat için sanat" düşüncesinin, var olmak dışında başka bir amacı olmayan sanatsal faaliyet düşüncesinin, son derece zor bir kazanım olduğunu görürüz. Bunu düşünmek zordur ve sanatçıya "Ne işe yarıyorsunuz?" diye sorduğunuzda onun tüm keyfini kaçırabilirsiniz.

---

33 "Piyasa kendi yasallığına bırakıldığında, sadece şeyleri dikkate alır; ne insanlar ne de kardeşlik ne de dindarlık ödevlerini dikkate alır, hatta kişisel topluluklara özgü insan ilişkilerine de itibar etmez. Tüm bu ilişkiler tüm çıplaklığıyla pazarın ortaklaşmasının serbestçe gelişmesi önündeki engellerdir [...]." (M. Weber, *Économie et société*, cilt 2, s. 411.)

Bir kez daha bir analoji (ama bence kontrollü bir analoji) sunmak için şunu söyleyeyim: Bunu düşünmek için sosyal bilimleri, sosyal bilimlere "Ne işe yarıyorsunuz?" diye sorduğumuz durumları düşünmek gerektiğine inanıyorum. "Sosyal bilim yapmaya yarıyorum" [*gülüşmeler*] demek çok zordur – deneyin, göreceksiniz. Bunu söylemekte zorlanıyorsak, bunun nedeni, çok önemli bir başka toplumsal yasanın varlığıdır: Söylenebilir ve düşünülebilir şeyler vardır, çünkü bir kez onları dile getirdiğimizde alımlanırlar; bunları alımlayacak bir piyasa olduğuna eminizdir. Bir de, söyleyen kişi garipsendiği, onaylanmadığı için söylenemeyecek şeyler, yani düşünülemeyecek şeyler vardır. İşte son derece önemli olan bu şeyler, bu [özerkliği] ele geçirme sürecinin parçasıdır. Özerkleşme süreci ne kadar ileriyse, üreticiler için üretenler kutbu, simgesel olarak o kadar egemendir ve başarılı üreticiler kendilerini bir o kadar az "sanatçı" gibi hissederler. Bu son derece önemli ve naif... 1860'lı, hatta 1880'li yıllarda örneğin, kendimizi hem başarılı bir sanatçı hem de her açıdan iyi hissediyor olabiliyorduk; yani hem başarıyla taçlandırılmış oluyorduk, hem de görece sanatçı olabiliyorduk. Simgesel dayatma işinin sonucudur bu.

İşte size bir başka önemli konu: Bir bakıma kendi algı kategorilerinizi rakibinize dayattığınızda, simgesel bir mücadeleyi kazanırsınız. Tahakküm uygulayanlar, tahakküm altındaki kişilere, kendilerini algılamalarına aracılık eden kategorileri dayattıklarında, bu tahakküm altındaki kişi kendini sadece tahakküm edenin bakışıyla ya da kendine dair anlayışıyla görmeye başlar ve tahakküm uygulayan taraf, simgesel olarak tahakküm kurmuş olur. Gözdağı verme örneğini sık sık tekrar ederim: Simgesel olarak tahakküm altında olan kişi, tahakküm eden kişinin karşısında tüm olanaklarını kaybeden kişidir. Tahakküm kuran kişiye öfkelenebilir, ama bedeni kendisine ihanet eder: Kızarır, bozarır, panikler, ne söyleyeceğini şaşırır vb. Simgesel tahakküm olgusunda, tahakküm altındaki kişi, tahakküm edenin algı ilkelerini kendisine mal eder. Bir başka deyişle, zafer, burada, sadece "Tiyatro ucuz bir şaraptan ibarettir, burjuvalara iyi gelir, vb." demek değildir; ekonomik olarak tahakküm edenlerin, "Légion d'honneur"e, tiyatroya, kitleye, alkışlara vb. sahip olanların kendilerini kötü hissetmelerini ve mesela ikili bir hayat sürmelerini ve yazmaya başlamalarını sağlamaktır.

*Actes de la recherche* [*en sciences sociales*]'de incelenen bir vaka vardı: Aynı zamanda Jacques Laurent olan, Cécil Saint-Laurent vakası...[34] Tipik bir va-

34 François de Singly, "Un cas de dédoublement littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 6, 1976, s. 76-86. 1930'lu yıllarda kralcı ve Action française üyesi olan Jacques Laurent-Cely (1919-2000) İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir edebiyat kariyerine başlar. Bir taraftan özellikle Cécil Saint-Laurent takma adıyla çoksatan romanlar yazar; *Caroline chérie*'nin ünü 1950'li yıllarda oyuncu Martine Carol ile birlikte sinema uyarlamalarıyla katlanır. Diğer taraftan Jacques Laurent adıyla, daha kısıtlı kitleye hitap eden, Hussards edebiyat akımına katılan, sağ kanatta,

kadır bu, bir tür deneysel ispat: Kendisi hakkında "Çok parası var" (*Caroline chérie*'den uyarlama filmler çekiliyordu, vb.) tanımlamasıyla pekâlâ yetinebilirdi; oysa o, kendini zorlamış, ikinci bir kimlik yaratabilmek ve takdir gören bir kariyere sahip olabilmek için çok çalışmıştır, iki adı vardır. İnsan yapımı bir uzamdır o, içinde zor/kolay, açık/karanlık, yapay/saf şeyleri seçebildiğiniz bu uzamın bir örneğidir. Uzamın her iki kutbunda da olmaya çalışmıştır ama bu bence imkânsızdır: Bu uzam içinde aynı anda iki ayrı yerde olamazsınız, ikili kimlik hiçbir zaman tamamlanmadığından olsa gerek... Bir takma ad kullanması ilginçtir: Takma ad, yaptığınız şeyde utanç duyulması gereken bir şey olduğunu kabul etmenin bir şeklidir. Max Weber'in (her ne kadar çok daha karmaşık olsa da...) hırsızın çalmak için saklanarak fiilen meşruiyeti kabul ettiğini söylediğindeki gibi,[35] meşruiyeti saklamanın, yani tanımanın bir biçimidir bu...

Bu uzamda mücadele halinde (biri ekonomik, diğeri simgesel) iki hiyerarşileştirme ilkesi vardır. Tarihin bir kısmı bu [simgesel meşrulaştırma] ilkesini hâkim ya da tek ilke olarak kurar; böylelikle de, alt alanın dışında yazar yok, yerine "çok yazıp çok satan" yazarmış gibi "yapanlar" vb. var diyerek, yani en basitinden pratiklerine bir işlev atfetmelerinden dolayı insanları itibarsızlaştırarak, bu alt alanı sanatsal (ya da edebî) bir evren olarak kurar. Az önce söylediğim buydu: "İş, iştir" deyişi ekonomik alan için neyse, sanatsal alanda "sanat için sanat" teorisi de aynı şeydir: Onun hakikati budur ve bu konum için mücadele eden insanlar, bir bakıma diğerlerine, "Sizin yaptığınız sıradan bir üretim!" demeye olanak tanıyan bir mantığı bünyelerinde taşırlar. Saf ile ticari arasındaki karşıtlık olacaktır bu. Daha da derinleştirebiliriz tabii...

## Üretimlerin hiyerarşisi ve hitap edilen kitlelerin hiyerarşisi

Tamamen bağımlı olmamakla birlikte, buna bağlı ikinci bir karşıtlık, konumsal edimleri sadece toplumsal erekliliklerine göre değil, aynı zamanda toplumsal yönelimlerine göre değerlendiriyor olmamızdır. Bu, özerk olma iddiasındaki bu alanda dış zorlamaların etkisini görmenin bir başka biçimidir. Her zaman söylediğim gibi, bu özerklik görelidir ve kuşatıcı alanın güçleri etkili olmaya devam eder; özellikle de bir ürünü, ona ulaştığı için hitap ettiğini varsaydığımız kitlenin toplumsal niteliğiyle yargıladığımız için ve el-

---

üslup ve biçim kaygılarının ön planda olduğu romanlar yazar. Yazarlık faaliyetine bir süre ara verdikten sonra, Jacques Laurent 1971'de Goncourt Edebiyat Ödülü'nü alan *Les Bêtises*'i yazar. 1986 yılında Académie française'e seçilir.

35 "Diyelim ki bir grup insan arasında bir hiyerarşi 'geçerli olsun'; bu durum, [hırsızın] cürmü gizlemek zorunda olmasıyla kendini gösterir." (M. Weber, *Économie société*, cilt 1, s. 66.)

bette alandaki iç mücadelede her zaman mekanik bir felsefede olduğumuz için... Üç defasında da dönüp dolaşıp işlev açısından düşünmemek gerektiği, bir sanatçıyı hizmet etmesi beklenen grupla açıklamamak gerektiği fikrine gelmemin nedeni, alanda mücadele etmenin yollarından birinin, hakaret etmek suretiyle bir ürünü işlevine indirgemek anlamına gelmesidir: Mesela "Sen sadece kadınlar için yazan bir yazarsın" denildiğindeki gibi... Ona bir işlev atfederek, bir eserin sanatsal niteliğini indirgemiş oluruz ("Endüstriyel sanat yapıyorsun!") ve üstelik eserin hizmet etmesi beklenen kitle, toplumsal hiyerarşide ne kadar aşağıdaysa, daha da indirgemiş oluruz (bir bakıma ikinci kez indirgemiş oluruz). Bu durumda karşımızda tiyatrodaki şu ebedi üçlü ilişki gibi, komik, basit vodvil ile en asil bulvar tiyatrosu arasında, izleyici kitlesinin toplumsal hiyerarşisine göre bir karşıtlık olacaktır.

Roman düzeyinde hiyerarşiler için, dönemleri mercek altına alarak Rémy Ponton'un analizlerini dayanak alabilirim; ancak burada bir başka ilginç unsur var: Her ne kadar bugün edebiyatın popüler temsili şiirle ilişkilendiriliyor olsa da, şiir, özerkleşmesi en eski uzmanlık dalıdır. İstisnai olarak, halk sınıflarından ya da orta sınıflardan insanların, gözlerinin önünde olup biten şeylerin gerçekçi bir romanını değil de şiirler yazdığı görülür.[36] Ancak tam tersine şiir, tarih içinde kısmen ihtiyaç gereği (kitle olmamasından), kısmen seçim gereği (yani erdeme dönüşen bir ihtiyaç) diyalektikte özerkliğini en erken kazanmış türdür. Şiirde yeni ile eski, ortodoksi ve sapma arasındaki saf alt alan içindeki mücadele, uzun zamandır kurulu haldedir. Bir ekolün bir diğeri ardına geldiği daimi devrim fikri (Parnasçılar romantikleri devirir vb.) şiirle örneklenmiştir ve devrim modelini düşündüğümüzde de aklımıza şiir gelir, çünkü şiir çok uzun zamandan beri simgesel ekonominin saf ekonomiden farklılığı için mücadele mantığını benimsemiştir – ayrımın ekonomisi olan simgesel ekonomiye sonra tekrar değineceğim. Alan özerkleştiği ölçüde, ekonomi dünyasına kıyasla en az özerk olanlara varacak, hatta bunları da içine alacak şekilde, alanın tüm konumları şurada gösterilen mantığa tabi olacaktır: Elimizde sadece okur/izleyici kitlesinin niteliğine göre karşıtlıklarla hiyerarşize olmamış nitelikteki dikey karşıtlıklar olacaktır.

Burada, avangard tiyatro geleneğiyle, Antoine tiyatrosuyla, bir yazıda betimlediğim[37] ve burjuva bir izleyici kitlesi olan tiyatro ile öğrenci, öğretmen izleyici kitlesine sahip tiyatro arasındaki karşıtlığı ortaya koyan sağ/sol cephe formlarıyla, daha önceki bir dönemden bahsetmem gerekiyor. Tıpkı araştırmaya dayalı roman ile faydacı roman arasındaki karşıtlığın kurulduğu ro-

---

36 P. Bourdieu bu konuya *Les Règles de l'art*, s. 402, not 46'da açıklık getirmektedir.

37 Pierre Bourdieu, "La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 13, 1977, s. 3-43. Ayrıca bkz. *La Distinction*, özellikle s. 18, 260-265 ve *Les Règles de l'art*, "Le marché des biens symboliques" başlığı.

man olayındaki gibi, tiyatro olayında da bu karşıtlık 19. yüzyılın sonunda kurulmaya başlamıştır. Ancak bu kesimin özerkleşmesinden önce, pratiklerin hiyerarşisi, ulaşılan kitlelerin hiyerarşisiyle örtüşür.

Ponton'un ardından, eğer ekolleri biraz mercek altına alacak olursak, kabaca psikolojik romanın, basit romanın, natüralist romanın (Zola), ahlâkçı romanın, halk romanının, köy romanının olduğunu söyleyebiliriz: Türlerin hiyerarşisi, kabaca kitlelerin hiyerarşisine denk düşer. Söyleyeceklerimi biraz önceledim, tıpkı Ponton'un tam olarak gösterdiği gibi, türlerin hiyerarşisi toplumsal kökenlerine göre yazarların hiyerarşisine denk düşer:[38] Bir türün toplumsal olarak az rastlanırlık derecesi ile onu icra eden insanların toplumsal olarak az rastlanırlık derecesi arasında bir tür homoloji vardır. Psikolojik roman (Paul Bourget, vb.) örneğin, şiirden romana kaçanlar tarafından, yani daha üstteki bir türden gelen insanlar tarafından, daha yüksek bir disiplinden gelen ve prestij olarak daha aşağıda bulunan bir bölgeye, geldikleri disipline borçlu oldukları prestiji beraberlerinde getiren insanlar aracılığıyla, bilimsel alan konusunda betimlediğim yasalara göre[39] üretilmiştir. Bu dönüştürümü yapabilmeleri için yüksek bir toplumsal konuma bağlı özelliklere sahip olmaları gerekir (kopma cesareti, dönüştürüm stratejileri duyusu vb.). Bu insanlar, hiyerarşide daha üstte bulunan bir çevreyi temsil edecekleri bir ürün sunacaklardır, ki bu da son derece eğlenceli somut tartışmalara yol açar: Hizmetçi bir kadının ruh halleri, bir düşesin ruh halleri kadar ilginç olabilir mi? (Bazı tartışmalarda bu, büyük harflerle belirtiliyor.) Hatta kimi zaman türlerin hiyerarşisi ile romanda sahnelenen kitlelerin hiyerarşisi arasındaki ilişki, tartışmada da somut bir şekilde açığa çıkar.

Toparlayacak olursak, bu hiyerarşileştirilmiş uzamda yavaş yavaş özerk bir hiyerarşi oluşmaya başlar. Yerini yavaş yavaş, kabaca 1900'lerden itibaren, şiir, roman ve avangard tiyatro arasında gözlemlenen tek bir karşıtlığa bırakmaya eğilim gösteren türlerin hiyerarşisi... Geçiş, aşama aşama gerçekleşir. Bu nedenle, az önce söylediğim gibi, çok verimli olduğunu düşündüğüm Charle'ın bir tespitini alırsak, bu 1880-1900 dönemi çok ilginçtir:[40] Yapının kurulduğu ve içinde iki hiyerarşileştirme ilkesini gördüğümüz bir ana denk düşer. Ekonominin ağırlığına göre hiyerarşileştirme hâlâ geçerlidir ve zaten uzun zamandır şiir cephesinde geçerli olan ve alanın bütününe yerleşen diğer hiyerarşileştirme ilkesi kurulmaya başlar.

---

38 Bkz. özellikle R. Ponton, "Naissance du roman psychologique", s. 68.

39 Pierre Bourdieu, "La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison", *Sociologie et sociétés*, cilt 7, sayı 1, s. 91-118; "Le champ scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 2-3, 1976, s. 88-104. P. Bourdieu bu konulara *Science de la science et réflexivité* kitabında tekrar değinmektedir.

40 "Bu dönem, kanımızca [...], edebiyat alanının bugünkü formlarıyla yapılanmasına tanık oluyor." (C. Charle, *La Crise littéraire à l'époque du naturalisme*, s. 16.)

İşte uzamın betimlenmesi yönünde söyleyebileceklerim bunlar... Önümüzdeki ders, analizime daha bütünlüklü bir anlam verebilmek için hızlıca bu konuyu burada noktalayayım. Daha önceki derslerde defalarca tekrarladığım üzere, kısaca bu alan, alanı dönüştürmek için bir mücadele yeri olacaktır. İki mücadele ekseni olacaktır: İlki, ekonomik olarak tahakküm altında olan kutup ile tahakküm eden kutup arasında az önce söylediğim mücadeledir; ki bu mücadele, alanda hâkim sınıfın içindeki mücadelenin aldığı biçimden öte bir şey değildir. İkincisi ise, birinci mücadeleyi gölgeleyecek derecede yavaş yavaş öne çıkan bir mücadeledir; anında getiri sağlayan, faydacı sanat ile bizzat amacı sanat olan ve getirisi değişken nitelikteki sanat arasındaki, her bir türün kendi içindeki bir mücadeledir. Başka bir deyişle, iki ekonomi kurulacaktır: Birbiriyle rekabet eden iki sanatçı tipine denk düşen ekonomik-olmayan bir ekonomi ve bir ekonomik ekonomi. Gelecek sefer, yatkınlıklarına, yani alana dışarıdan getirdikleri özelliklere bağlı olarak, alana yeni girenlerin bu alana nasıl adım attıklarını göstermeye çalışacağım: Alana giren yeni sanatçı, bu uzamda bir konum edinmek zorunda olacak, bu alanda işleyen güçler tarafından manipüle edilecek ve kaderi ise, bu güçlerle dışarıdan getirdiği yatkınlıklar arasındaki ilişkiye bağlı olacaktır.

# 25 Ocak 1983

**Kültürel girişimlerin ekonomik mantığı – Pratiğin hakikati – Kayıtsızlığın farklılaşmış getirileri – Piyasanın çelişik getirileri – Alanın kurallarının altüst olması – Zamansallıklar ve "şahsiyetler" – Müşteriler ve rakipler: Eğitim sisteminin dolayımı – Kuşaklar ve devrimler – Eskime ve ölümsüzleşme biçimleri – Aşmak için aşmak – Mümkünler uzamında yön bulmak – Güzergâh ve habitus – Kurgunun inançsız sökümü**

Sanırım söylediklerim sizi tatmin etmedi ve size bunun farkında olduğumu söylemek istiyorum. Söylediklerimde neyin eksik olduğunu size söyleyeceğim. Aslında bir alanın ne olduğunun daha somut bir şekilde açıklığa kavuşturulmasında sonuna kadar gitmek isterdim. Ama bunun için, kalan birkaç derslik zaman sürecinde vakit bulamayacağım bir meseleye değinmem gerekirdi: Alan kavramı ile sermaye kavramı arasındaki ilişkiler meselesine... Bu nedenle, beni sürekli sermaye kavramını kullanırken duydunuz –kültürel sermayeden, ekonomik sermayeden, sosyal sermayeden bahsettim–, bu da sizde bir muğlaklık ve belirsizlik hissi yarattı tabii. Oysa ben bu farklı kavramların açıklığa kavuşturulabileceğini ve birbirlerine göre konumlandırılabileceğini düşünüyorum. Aynı şekilde, toplumsal sınıflar alanı sorununun teşkil ettiği temel meseleyi daha fazla açıklamam gerekirdi; üstelik size sunduğum önermeleri, belki de ilk sorgulanan meselelerden biri olduğu için sosyolojik gelenekte çok kötü biçimde sorunsallaştırılan bu meseleye uyguladığımızda, tüm güçlerini, tüm mantıklarını gösteriyorlar.

Bunu bir başka seneye bırakacağız. O zaman, alan kavramının neden sermaye kavramıyla ayrılmaz bir bütün olduğunu ve farklı sermaye türlerinin dağılımının, bunların dağılımları, devam ettirilmeleri, dönüştürülmeleri uğruna verilen mücadelelerin sınıf açısından düşünmeye ve özellikle de sınıf kavramına bağlanan realist düşünceden kurtulmaya nasıl tamamen yeni bir soluk getirebileceğini göstermek için, alan kavramı üzerine söylediklerimi hızlıca özetleyeceğim.[1] Size tüm bunları memnuniyetsizliğinizi anladığımı ifade etmek için söylüyorum ve en azından size söyleyebileceklerim hakkın-

1 Bkz. örneğin P. Bourdieu, "Espace social et genèse des classes".

da bir fikriniz olsun istiyorum. Bu ölçüde, aranızda konuyu biraz daha derinleştirmek isteyenlerin, ifade etmeye çalıştığım şeyi çok daha rahat okuyabileceklerini düşünüyorum. Bununla birlikte sizde sanki tüm bunlar hakkında son sözümü söylemişim hissi uyandırmak da istemiyorum, çünkü öyle olsa beni eleştirmeye hakkınız olurdu.

## Kültürel girişimlerin ekonomik mantığı

Biraz daha ilerlemek adına, belli bir andaki haliyle entelektüel alanın yapısının betimlenmesinden, bu betimlemeyi açıklamayı sağlayan bir model inşası girişimine geçmek için, entelektüel alan ya da kültürel alan analizime geçen sefer bıraktığım yerden devam edeceğim. Bir başka deyişle, sosyal bilimlerde kendimizi buna zorlamamız gerektiğini düşündüğüm için, –size sunduğum şemada özetlenen– betimleyici bir model inşa ettim, ancak bu model daha önceden bilinen bir gerçekliğe uyarlanarak inşa edilmiş gibi görünebilir. Sıklıkla insanlar bu şekilde ilerlerler ve bu sadece sosyal bilimler için geçerli değildir: İnsanlar modelden bahsederler; oysa gerçeklikte, bir dağılımı bilirler ve bu dağılımı temsil eden noktalardan geçmeyi sağlayan formülü inşa etmiş olurlar. Açıklıyormuş gibi görünerek betimleyen sahte model, yani *ex post* model tipidir bu.

Size önerebileceğim model, bana kalırsa, sizlere betimlediğim haliyle alan kavramına dayanması ve farklı yazınsal üretim türlerinin, birbirinin tersi iki kiazmatik hiyerarşiye göre dağıldığı tarihsel analizden çıkan yapıyı dikkate almaya çalışması ölçüsünde, bu sahte model eleştirisinden kurtulur: Elde edilen ekonomik getiri derecesine bağlı bir hiyerarşi ile özgül kutsama derecesine bağlı hiyerarşi. Bir uçta tiyatro vardı, diğer uçta şiir. Bu dağılımı anlamak için, son derece basit iki şeyi sağlamamız lazım diye düşünüyorum. [Birini] geçen sefer öne sürmüştüm; yani kültürel üretim alanı, özerkliğini ifade ettiği ölçüde, gündelik anlamda ekonominin olumsuzlanması mantığıyla, kendine has bir ekonomi oluşturuyordu. Bu özel dünyanın temel aksiyomu ("sanat için sanat"), ekonominin aksiyomunun ("iş iştir") olumsuzlanmasıdır: Kültürel dünyanın aksiyomu, ekonomik dünyanın temel aksiyomuyla antitetik bir ilişki içindedir. Bunu bu şekilde ifade ettikten sonra, sanatsal bir tür ya da pratiğin ne kadar ekonomik getiri sağlarsa, simgesel olarak o kadar itibarsızlaşma eğiliminde olacağını görürüz. Yani bir türün, yöntemin, biçemin ekonomik getiri sağlama ve bunu hızlı bir şekilde sağlama eğilimiyle –daha sonra tekrar döneceğim bir boyut bu– simgesel getiri sağlama eğilimi arasında negatif bir korelasyon olacaktır.

İkinci önerme şu: Farklı tür, yöntem ya da ekolleri, ekonomik girişimler olarak ele alabilir ve bunları, içinde kendilerine kâr sağladıkları koşullar

hakkında sorgulayabiliriz. Bu girişimlerin üç temel boyuta göre birbirinden ayrıştığını görürüz: Özetle, 1) Ürünün birim fiyatı, 2) Alıcı kitlenin büyüklüğü ve müşteri hacmi, 3) Ekonomik döngünün vadesi. Bu durumda bu üç ilişki ekseninde, metodolojik bir soyutlamayla ekonomik varlıklar olarak ele alarak, daha önce incelediğim üç türü –şiiri, romanı, tiyatroyu– karşı karşıya getirebiliriz.

**19. Yüzyıl Sonunda Yazın Alanı**

yüksek derecede kutsanmışlık (yaşlı)
SAĞ
Karizmatik kutsanmışlık
Académie (kurumsal kutsanmışlık)
Parnasçılar
Bulvar tiyatrosu
Psikolojik roman
Gerçek roman
Natüralist roman
*(Zola)*
Sembolistler
*(Mallarmé)*
Eser tiyatrosu
*(Lugné-Poe)*
Dekadanlar
*(Verlaine)*
Özgür tiyatro
*(Antoine)*
Vodvil
Görgü romani
Halk romanı
Köy romanı
Küçük dergiler
Gazetecilik
Bohem
Kabare
SOL
yüksek derecede özgül kutsanmışlık ve düşük ekonomik geliri
düşük derecede özgül kutsanmışlık ve yüksek ekonomik geliri
düşük derecede kutsanmışlık (genç)

Ürünün birim fiyatı açısından, şiir ile roman arasında çok büyük farklılık olmadığını görürüz: İkisi arasında değişecek şey kabaca tirajdır. Bunun yanında, tiyatro ile şiir ve roman arasında bir karşılaştırma yaparsak, yazılı bir birim olarak bir tiyatro eserinin, çok daha az sayıda temsille çok daha fazla kâr getirebileceğini görürüz. [...] Geçen sefer size, yazarların bu büyük farkın ayrımına vardıklarını hatırlatmıştım. Aynı yatırım için –elbette bir kez daha [kültürel] girişimi diğerleri gibi bir girişim olarak kabul ediyorsak– bi-

rim başına elde edilen getiri açısından, bir taraf diğerinden mukayese edilemeyecek düzeyde daha büyük kazanç elde edecektir.

Birincisiyle bağıntılı olan ikinci boyut şudur: Belli bir eserle elde edebileceğimiz alıcı kitlenin hacmi. Roman örneğinde, aynı getiriyi elde etmek için tiyatrodan çok daha fazla sayıda birime ihtiyaç olduğunu görürüz ve bunun sonucunda, başta bu konumdan kaynaklanan şeyle ilgili öne sürdüğüm önermeyle –ekonomik getiri ile simgesel getiri arasında negatif bir bağıntı olduğunu söylediğim önermeyle– birlikte değerlendirecek olursak, romancının tiyatroyla aynı getiriyi elde edebilmesi için çok daha fazla alıcı kitleye sahip olması gerekecektir. Böylelikle, alıcı kitlenin büyüklüğüne bağlı itibarsızlaşma tehdidine daha fazla maruz kalacaktır.

Kültürel üretim alanındaki temel karşıtlık bunun üzerinde yükseleceği için, bence çok önemli bir üçüncü özellik, uzun vadeli girişimlerle kısa vadeli girişimler arasındaki karşıtlıktır. Net örnekler için, sizi Goncourt Ödülü'nü almış falanca romanın ve Beckett'in bir eserinin satış istatistiklerini verdiğim, inancın üretimi üzerine yazmış olduğum makaleye yönlendiriyorum: Gerçekleşen satış rakamlarına bakıldığında, yirmi yılın sonunda Beckett'in eseri ve Goncourt Ödülü'nü almış olan eser, aşağı yukarı aynı miktarlara ulaşmıştır. Adı sanı silinmiş bu yazar, Beckett kadar kitap satışına ulaşmıştır.[2] Bununla birlikte ikinci eser, bir yılda ulaşabileceği tüm alıcı kitleye, dolayısıyla da elde edebileceği tüm getiriye ulaşırken, Beckett'in eseri yirmi yılda bu rakamları görmüştür. Böylelikle her ne kadar elde edilen getiri açısından sonuçlar aynı olsa da, ekonomik girişim tamamen farklıdır. Aslında birinde kaybı göze alan bir yatırım söz konusudur, ancak ve ancak zaman içinde retrospektif olarak verimli bir yatırım olduğunu görürüz: Uzunca bir süre editörün para girdisi olmayacağını, yazarın da para kazanacağından asla emin olamayacağı koşullarda çalışmayı kabul etmesi gerekir. Yani burada ekonomik açıdan tamamen karşıt iki farklı ilişki vardır: İlkinde, karşılıklılık mantığında, çalışma hemen bir sonuç verir; ikincisinde, armağan mantığına benzer bir mantıkta, araya bir vade girer ve ekonominin yadsınmasına [dayanan] değiş tokuşlarda olduğu gibi, araya giren bu vade çok önemlidir.

## Pratiğin hakikati

*Sens pratique*'teki bir analize yönlendireyim sizi. Orada Lévi-Strauss'un önerdiği şekliyle armağan değiş tokuşunun yapısalcı analizinin, armağan değiş tokuşunun çok önemli bir boyutunu nasıl gözden kaçırdığını göstermiştim: Armağanı verdiğiniz an ile armağanın karşılığını aldığımız an arasındaki za-

2 P. Bourdieu, "La production de la croyance", s. 24 (bu pasajın çok az farklılık gösteren bu grafik ve yorumuna *Les Règles de l'art,* s. 238'de yeniden yer verilmiştir.)

mansal farkı göz ardı ediyordu.[3] Analizi hatırlıyor musunuz bilmiyorum: Lévi-Strauss, Mauss'un sunduğu analizin yerli deneyimini âlimane dile çevirmekten öte bir şey olmayan, naif bir değiş tokuş analizi sunduğunu ortaya koymuştu. Mauss'un analizi armağan alıp vermeyi, süreğen bir dizi cömertlik eylemi olarak görüyordu: Armağanı, sanki karşılığında hiçbir şey almayacakmışım gibi veririm ve armağanı alan da, buna cevaben, sanki armağan almamış gibi kendi armağanını verir ve bu böyle sürüp gider. Lévi-Strauss da ünlü bir analizinde, bu karşılıksızlık görünüşünün, bir karşılıklılık yapısını, [armağan] veren kişinin [cevaben bir armağan] almayı garantilediği, *a priori* bir modeli gizlediğini gösteriyordu; çünkü bizzat değiş tokuşun mekaniği, karşı-armağan olmadan armağan olmamasına ve karşı-armağanın bir armağanı gerektirmesine ve işlerin bu şekilde sürüp gitmesine dayanır.[4] Görünürde birbiriyle çelişen bu iki analizin aslında kesinlikle çelişmediğini belirtmiştim: Gerçeklikte, her ikisi de doğrudur. Her ne kadar, eylemi, karşılık bekleme mantığına tabi bir model tarafından düzenlense de, armağanı veren kişi, karşılık beklemiyor gibi yapabilir. Bu da armağan alışverişi deneyiminin, Mauss'un tanımladığı şekliyle yaşanabilmesini sağlar; oysa bu deneyimin Lévi-Strauss'un tanımladığı şekliyle yaşanmasını sağlayan gerçeklik, aradaki zaman farkıdır. Neredeyse tüm toplumlarda iki kural vardır: Asla aldığınız [armağanın] tıpatıp aynısını geri vermezsiniz ve asla hemen o anda geri vermezsiniz; kaldı ki o anda geri vermek, tam da aynı şeyi, o şeyin kendisini geri vermek demektir. Model, zaman farkının, zamansal durumun üstünü örter. Zaten zamanı ortadan kaldırmak, genelde mekanik modellerin özelliğidir; bilimin, temel olanı, yani zamanı yok ettiğini ileri süren Bergsoncu eleştiriyi yeniden değerlendirmek gerektiğini haklı çıkarır.[5] Elimizdeki tikel vakada ise, değiş tokuşa dair ekonomik modelin en önemli yönü, başka birçok şeyin yanı sıra, eşzamanlı olmamaları nedeniyle mümkün olan iki deneyim arasındaki zaman farkını ortadan kaldırmasıdır.

(Bir parantez açıyorum ama oldukça önemli: Bilimsel çalışmanın, genellikle eşzamanlılık etkisiyle modele ulaşmayı sağladığını düşünüyorum: Şemalar çizdiğinde, kronolojiler ya da soyağaçları oluşturduğunda, bir araştırmacının yaptığı tüm işlemler, sadece birbiri ardına geldikleri için yaşanabilecek şeyleri eşzamanlı kılmaktan ibarettir. Eşzamanlı olarak gerçekleşmeleri halinde, çelişkili oldukları için tahammül edilemeyecek ve ancak farklı zamanlarda, anlarda, yerlerde yapılmaları halinde yaşanabilir olan ve dahası,

---

3 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, "L'action du temps", s. 167-189.

4 Claude Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, s. ix-lii.

5 "[Bilim], her zaman durağanlıkların sonucunda ortaya çıkan virtüel duraksama anlarını dikkate alır. Yani bir akış ya da varlığın devinimi olarak düşünülen gerçek zaman, bilimsel bilginin kavrayışından kaçar." (H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, s. 364.)

bütüncülleştirilemeyecek şeyleri bütüncülleştiren Leibnizci Tanrı'nın devreye giremeyeceği şeyler vardır. Bu, hep söylediğim şeyin somut bir örneğidir: Pratiğin ne olduğu üzerine ve bilimsel pratik ile uygulamanın pratiği arasında neyin fark yarattığı üzerine kafa yormak...)

Elimizdeki tikel vakada, armağan verenin deneyimi ile analistin deneyimi arasındaki fark önemlidir: Eğer işler analistin dediği gibi olup bitseydi, işlemezdi. O halde, insan bilimlerinde modellerin işleyiş koşullarını araştırmaya dahil eden modeller çıkarmak çok önemlidir. İnsan bilimleri/doğa bilimleri vb. konusunda hep retrospektif ve bağnaz nutuklar atılır. İnsan bilimlerinin özgüllüğünü ileri süren analizlerin, genellikle, insanlığın manevi onurunu ya da insan bilimleri üzerine kafa yoran filozofun çıkarlarını korumaya dönük, çok ilkel analizler olduğunu düşünüyorum. İnsan bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki gerçek ayrım noktası, söylediğim şeyle ilgilidir: İnsan bilimleri, tüm diğerleri gibi bilimlerdir; ancak gerçekliğin modele uygun olarak yaşanmaması olgusunu bizzat kendi modellerine dahil etmelidirler. Bunlar çok basit ama önemli şeyler... Marx'ın Hegel hakkında söylediğini tekrarlayacak olursak, mantığın şeyleriyle şeylerin mantığını birbirine karıştırmamak lazım...[6]

Başka bir deyişle, faillerin bilinçlerine, pratiklerine, onların pratiklerini anlamak için inşa ettiğimiz modelleri yansıtmak, çok temel bir antropolojik yanılgıdır – benim dersim bu konu üzerine uzun bir çeşitleme aslında. Pratikleri anlamak için, pratiğin hakikatini oluşturan, ancak pratiğin hakikat olarak almadığı şeyler inşa etmemiz gerektiğini kavramamız gerekiyor. İnsanlar, değiş tokuşu nesnel olarak aslında Lévi-Strauss'un bahsettiği şekilde deneyimlerler, ancak insanların bilmedikleri ya da genellikle bilmek istemedikleri bu hakikati ortaya çıkarmak için Lévi-Strauss gerekir. Vaktim kalırsa anlatırım, ki umuyorum kalır, sanat söz konusu olduğunda bu ayrım çok önemlidir çünkü (özellikle entelektüeller gibi, sanatın din gibi algılayan insanlar nezdinde) sanat sosyolojisini zorlaştıran şey, sanat eseri deneyimiyle çatışkılı şeyleri nesneleştirmesidir. İşte bu nedenle sosyolog, herkesin bildiği şeyleri söyleyen kaba bir kişilik veya yanlış ve şoke edici şeyler söyleyen kişi olmakla eleştirilir; hem yanlış olanı, hem de herkesin bildiği şeyleri söylemesi eleştirilir. Aynı anda ikisini de eleştirebiliyorsak, bu bir bakıma herkesin bildiği ancak [...] bilmezden geldiği şeyleri söylüyor olmasından ileri gelir. Bu, armağan değiş tokuşu için de geçerlidir: Herhangi bir toplum üzerine çalıştığınız andan itibaren, hem cömertlikten daha güzel bir şey olmadığını söyleyen atasözleri, hem de bir armağan almaktan daha beter bir şey olmadığını söyleyen atasözleri olduğunu görürsünüz. Başka bir deyişle, açık bir görüş söz konusudur. Daha sonra anlatacağım gibi, sosyoloji, sanat ese-

6 Bkz. bu kitapta, s. 212, not 11.

ri üzerine, bir şekilde kimsenin, özellikle de sanatçıların yapmadığı bir çalışma yapar.

## Kayıtsızlığın farklılaşmış getirileri

Şimdi konuma geri döneyim, ama göreceksiniz ki çizgimin dışına kesinlikle çıkmış değilim. Zamansal farktan, yirmi ile otuz yılın sonunda Beckett'in kazancının, aynı yıl içinde başka bir yazarların elde ettiği kazanca eşdeğer olduğundan bahsediyordum. En kayıtsız sanatlarda bile getirilerin olduğunu görmek lazım. En kayıtsız girişimler, üretmek zorunda oldukları bir pazar için üreten avangard girişimler, bu durumda yatırım fonları nezdinde itibara sahip olmasalar da belli sayıda istatistiki vakada görüleceği gibi, bununla eşdeğer, hatta çok daha fazla kazanç elde edebilirler. Klasikleri düşünebiliriz: Racine telif hakkı almış olsaydı mesela... Ancak bu şaşırtıcı kazançların, farklılaşmış olarak, yani farklı bir biçimde karşımıza çıktığı doğrudur. Bu farklılaşmış kazançları üreten edimler, radikal bir kayıtsızlık biçiminde yaşanabilirler. Hatta sizlere, bu farklılaşmış kazançların sadece kayıtsızlık halinde yaşanmaları durumunda gerçek anlamda elde edilebileceğini bile söyleyebilirim: Kayıtsızlık, bu kayıtsızlık ekonomisinin başarıya ulaşmasının koşulları arasında yer alır. Buna rağmen, çok daha hızlı getiri sağlayan tiyatro ile çok az getirisi olan ancak belli bir vadede çok kazandıracak olan şiir arasındaki, ya da anında çok fazla kazanç sağlayan popüler roman ile birinci yıl otuz kopya satan –ki birçok avangard roman için durum böyledir– ve yükselen bir eğri çizen avangard roman arasındaki fark, aslında son derece hayati bir zaman farkından ibarettir, çünkü deneyim açısından tüm ayrım burada yatar. Avangard yazarın, satış başarısı olan bir yazarı radikal bir şekilde küçümseme hakkını kendinde görmesi bundandır. [Alanın] tüm mantığı bu karşıtlık üzerinde yükselir.

Geçen gün ekonomik ekonomi ile ekonomi-karşıtı ekonomiyi karşı karşıya getirirken, söylemek istediğim şeyin anlaşılabilmesi için bu geri dönüş önemli... Farklı türler –temel üç tür diyelim: yani tiyatro, roman ve şiir–, sağladıkları kazançlar ve bu kazancı sağlama biçimleri ilişkisi bakımından radikal bir şekilde birbirinden ayrışırlar. Tiyatro çok hızlı bir şekilde, görece dar ve burjuva bir kitleyle çokça maddi kazanç sağlar; roman büyük bir kitleyle, yüksek bir maddi kazanç sağlar; ama tiyatronun sağladığı kazanca eşdeğer bir getiriyi, sadece burjuva kitlenin ötesine geçme koşuluyla sağlayabilir. Geçen sefer dile getirdiğim önermelerden birini hatırlatayım: Üretim alanının özerkliği, daima görece bir özerkliktir. Yani alanın dışından olan değerlendirme ilkeleri, alan içinde başka bir biçime bürünmüş olarak, yumuşatılmış ve örtük şekilde de olsa işlemeye devam eder. Bir başarıya atfedilen

değer, kitlenin büyüklüğüne bağlıdır ve kitlenin büyüklüğü aracılığıyla etkili olan, kitlenin sosyal niteliğidir. Genel bir şekilde dile getirmeksizin, kitle ne kadar genişlerse, alıcıların toplumsal niteliği zayıflar; dolayısıyla satın alma ediminin kutsama değeri düşer hipotezini kuruyoruz. Buna karşılık, sadece müşterilerinin artmasına, (Christophe Charle'ın analizlerine göre, bu kitle Zola'nın bazı romanlarında işçi sınıfının zirvesine kadar varan) çok geniş bir kitleye sahip olmasına bağlı olarak kazanç getiren roman gibi bir sanat, eğer söylediğim gibi ekonomik getiri miktarı ile simgesel getiri miktarı arasında bu negatif korelasyon varsa, üretici için itibarsızlaşma tehlikesi arz eder. Romanın tüm sorunu, çok getiriye ve çok kitleye sahip olması olacaktır; oysa tiyatronun çok getirisi vardır ve büyük bir kitlesi yoktur. Romanın büyük bir okur kitlesi vardır ve şüpheli bir kitledir bu... Şiir ise, o, her anlamda kusursuzdur; ne getirisi ne de kitlesi vardır ve bu durumda, sadece farklılaşmış kazançlar elde edebilir.

## Piyasanın çelişik getirileri

Analizi ilerletmemiz iyi olacak. Türler arasındaki karşılaştırmanın ilginç olduğunu düşünüyorum (resmin statüsü üzerine bir saniye düşünün) ve elbette burada söylediklerim, farklı türler üreten sanatçıların kitleleriyle olan ilişkileri üzerine yaptıkları konuşmaları anlamak için oldukça aydınlatıcı. Kitle hakkında konuşurken bu çelişkiden bahsederler. Mesela, avangard resim, üçü müze müdürü, beş alıcıyla yetinebilir; bu nedenle kitleler, halk vb. üzerine büyük laflar etmeye ihtiyacı yoktur: Her halükârda kendi tarifesiyle satış yapmaktadır... Yani avangard bir ressamın avangard bir romancıyla aynı başarı hayalini, aynı profesyonel ideolojiyi geliştirmeyeceğini görürüz: Ressamın tek bir eserini satma hayali olabilir, oysa bir romancı, elinde çok fazla tüyo olsa da (bu yönde çok fazla olay var), beş nüsha satarak yaşayamaz. Kültürel ürünlerin çok farklı ekonomileri, meslekle kurulan ilişkilerde, eleştiriyle olan ilişkilerde, kitleyle ilişkilerde, piyasayla olan tamamen farklı ilişkilerde kendini gösterir.

Bu mantıkla, Raymond Williams'ın *Kültür ve Toplum*'daki analizlerini daha iyi anlıyoruz: Williams, İngiliz şairlerde karizmatik şairin romantik ideolojisinin piyasayla (hayalî) zıtlaşmaya bir tepki olarak geliştiğini gösterir.[7] Analiz çok daha ince ve ayrıntılı, ama ben size özetliyorum: Kitleler tarafından kuşatılmış, kendisini ezmeye çalışan çevresel güçlere karşı mücadele etme gücüne sahip karizmatik bir kişilik inşa etmek zorunda olan sanatçı temsilinin, anonim bir piyasanın gelişmesine paralel olarak ortaya çıktığını söy-

7 Raymond Williams, *Culture and Society. 1780-1950*, Chatto & Windus, Londra, 1963 [1958]. [*Kültür ve Toplum. 1780-1950*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017].

ler. Dahası, yazarın artık hayatını idame ettirmesini sağlayan birkaç mesene değil, şahsen tanımadığı insanlara çok sayıda kitap satmayı başarması halinde hayatını kazanabileceği anonim bir piyasaya bağımlılığının artmasına bağlı olarak bu temsil gelişir ve bu kitle büyüdükçe onay görmesi gitgide daha da zorlaşır. Sinizm olarak tanımlayabileceğimiz, kitleyle olan ilişkinin çatışkısı, bu özel kazanç formunun salt ekonomik terimlerle tanımlanmasında yatar.

Simgesel kazançlarla salt ekonomik kazançlar arasında negatif bir korelasyon olduğunu kabul edecek olursak, farklı değerlere sahip kazançlar sağladıkları için farklı türlerin nasıl ters hiyerarşileştirmeye açık hale geldiğini görebiliriz. Bu analizlerden hareketle, bir tuhaflığı bile anlamlandırabiliriz: Görece geniş, sanatçılar açısından sosyal olarak daha aşağıda bulunan, ama romandaki kadar da aşağıda olmayan bir kitleyle çok fazla ekonomik kazanç sağlayan tiyatro, bir burjuva kutsama formu sunacaktır. Saygınlığını görece az lekeleyerek ve burjuva, devlet vb. yaptırımlarıyla, yani paradigmasının "Académie" olduğu resmî kutsama formlarıyla uyuşarak, şemada yukarıda ve sağda,[8] "Académie"yi gösterdiğim tarafta, yazarların ciddi ekonomik kazançlar elde ettikleri tarafta yer alacaktır. Şiir için ise her şey çok daha açık, çünkü kazanç yok... Birkaç istisna olmakla birlikte (şairlerin, örneğin François Coppée gibi, dizeler halinde dramalar yazdıkları, yani tiyatro insanı haline geldikleri de olur), şairler, kısıtlı üretim alanına özgü ekonomi-karşıtı ekonomi açısından olumlu yönde tasdik edilirler; yani bu durumda kutsanmış olurlar, ki bu da hayatlarının sonunda –buna tekrar döneceğim– onların tiyatroyla uğraşan insanlarla birlikte "Académie"de buluşmalarını sağlayabilir. Romancılar ise, özellikle natüralist romancılar, sınırları aşma pahasına, çok büyük ancak niteliği kötü kazançlar elde etmeyi başarabildikleri için –ki bu bir kusurdur– apayrı bir sorun teşkil ederler: Toplumsal sınırları aşarlar ve özellikle de natüralist romanla, halk sınıflarının en üst seviyesine kadar çıkarlar. Hızlı gitmek adına konular birbirine giriyor ama işte Zola'nın "Académie" ile tüm dalaşmaları bundan kaynaklanır; çok kez aday gösterilmiştir ama tiyatrocular, psikolog romancılar vb. ona hep üstün gelmiştir.

[Natüralist roman] hiçbir meşruiyete sahip olamıyordu: Ne sanat için sanatın, yani sanatçı için sanatın, piyasası sadece rakipleri olan sanatın kazandığı saf meşruiyete, ne de "burjuva" meşruiyete, akademik meşruiyete sahip olabiliyordu. İşte bu nedenle, bu sanatın yeni bir meşruiyet kurması gerekti. Bu romanın, damgalanmış gruplarda sık rastlanan bir stratejiye göre damgayı zafer bayrağına dönüştürerek, popülerliğe oynaması da tesadüf değildir: Kusur sayılan başarı, vasat bir başarı olmak yerine popüler bir başarı hali-

8 Bkz. bu kitapta, s. 485.

ne geldiğinde, yeniden beğenilme ve itibar görme tatminine dönüşür. Vasat olanın yerine popüler olanı koymak için başlı başına bir mücadele söz konusudur; zira popüler olan seçkin bir vasatlıktır. (Burada şunun üzerinde kafa yormak ve tartışmak gerekiyor: Vasatlığı "popülerlik" olarak adlandırmak her şeyi değiştiriyor. Vasatlığı kimin yaptığına bağlı bu... Bunu düşünmek lazım, ama konu dışına çıkmış olurum, bu nedenle burada bırakıyorum.)

## Alanın kurallarının altüst olması

Romanın bu ikircikli ve çelişkili konumu, onun ekonomisinde yatar ve özetle Zola'nın son derece karmaşık stratejisinin temel özelliği, aslında alanda merkezî bir konumda yer alıyorken, normalde birbirini dışlayan iki şeyi bir arada tutma çabasıdır: Bölgeselci romancılar ya da popülist romancılar gibi, vasat roman cephesince reddedilememesini sağlayan bir tür siyasi, edebî haysiyet; diğer tarafta tartışmasız popüler bir kitle.[9] Natüralizmin özgül bir şiddet mücadelesine konu olmuş olması ise tesadüf değildir.

Natüralizmin özgül bir devrimi temsil ettiğini düşünüyorum; ki bunu daha sonra size göstermeye çalışacağım. Daha önce çok defa söylediğim üzere, alanların özelliklerinden biri, altüst etme mücadelelerinin mekânı olmalarıdır. Tüm alanlar devrimlerin mekânıdır: Var olan alan sayısı kadar devrim olacaktır; mesela matematikte, fizikte devrimler vardır. Görece özerk her alan, alanlar alanı için ne ise, bu kısmi devrimler de devrim için aynı şeydir. Bu önemli: Alan ölçeğindeki kısmi devrimler, genellikle genel devrimler olarak sunulur, çünkü bu alanlarda devrimlerini evrenselleştirmekten çıkar sağlayan insanlar vardır. Sayısız defa söyledim: Özgül devrimler vardır (sanırım burada bu sözcüğü kullanma hakkına tümüyle sahibiz); yani belli bir uzamı oluşturan güçlerin ilişkilerini altüst etmeye, ters düz etmeye ve bu uzamın yapısı olan dağılım yapısını ters düz etmeye meyilli eylemler vardır. Bu özgül devrimler –ki bu bir sorun– bazı koşullar altında genel devrimler halini alabilirler. Az çok özerk bir alt alan içindeki devrimler ile yavaş yavaş tüm alanları harekete geçiren devrimler arasındaki ilişkiler meselesini uzatmıyorum, bunu seneye konuşuruz. Ama aklımdaki tam da bu...[10]

Zola'ya geri dönecek olursak, alanda hâkim olan meşrulaştırma ilkelerine göre hâkim konumda bulunanların hiçbirinin bilmediği bir meşrulaştırma ilkesini devreye sokması anlamında, Zola'nın özgül bir devrim formunu temsil ettiğini düşünüyorum: Ne salt ekonomi yandaşları, ne de burjuva

---

9 Zola'nın stratejileri hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, s. 214-218, 232.

10 Bu konularda bkz. özellikle *Homo academicus*, s. 207-250 ve *Manet. Une révolution symbolique* içinde, Mayıs 68'e dair analizler.

ekonomi yandaşları tarafından tanınır. Sembolist şairlerin örneğin burjuva tiyatro nazarında yarattığı skandal kadar skandal yaratır Zola... Huret anketi çok tipiktir: Dalga geçilen ve araştırmanın başlatılmasına sebep olan Zola'ya yaptığı göndermelerin sayısına bakmak lazım.[11] Araştırma aslında şu soruyu sorar: "Zola hakkında ne düşüyorsunuz?" ve herkes Zola'ya göre konuşur ve ona göre konum alır. Nedeniyse, Zola'nın, kültürel üretim alanının ekonomisini derinden altüst eder yapıda bir şeyleri getirmiş olmasıdır. Popüler kitlelere sahip olmayacakları için, sanat için sanat taraftarlarını duygusuz, acemi, ucuz, faydasız, saçma cephesine yollayarak onları itibarsızlaştıran bir meşrulaştırma ilkesidir bu; oysa diğerleri burjuva tarafına konur.

Bu kısmi altüst etmenin, natüralist devrimde etkileri vardır: Bu başarısız bir devrimdir. Şemaya geri dönecek olursak; şiir, Zola romanı ve burjuva tiyatromuz vardı ve sonrasında nesnelerini burjuva sınıftan alan psikolojik roman ya da o dönemki adıyla "analiz romanı" ortaya çıkacaktı. Huret araştırmasında –bir kez daha ona dönelim– iki kez, temizlikçi kadınların psikolojisi ile rahiplerin psikolojisinin, karşılaştırmalı olarak iyi ve kötü yanlarına değinilir: Bir çamaşırcıyı mı konu edinmek daha ilginçtir, yoksa bir düşesi mi? Bu terimlerle, son derece naif bir şekilde ifade bulan tartışma, kitlenin toplumsal niteliğine göre eserin niteliği meselesini gündeme getirir: Acaba eser, kitlesinin toplumsal niteliğinin değeri ne ise onunla aynı değerde midir? Bu polemik tartışma, temel bir şeyi, bu alanları karmaşık ya da basit kılan, kesinlikle olağandışı bir dizi homolojiden kaynaklanan mütekabiliyeti kavrar: Kahramanların toplumsal niteliği, (kahramanlardan bahseden) yazarların toplumsal niteliği, onlarla bağlantılı olacak editörlerin toplumsal niteliği, örtüşme halinde olacaktır ve psikolojik romancılar Zola için ne ise, editörler kendi içlerinde ne ise, psikolojik romanların kadın kahramanları da Zola'nın kadın kahramanları için aynı şey olacaktır.

Psikolojik romancılar sembolistlerden gelir: Şiirin topraklarından elde ettikleri özgül bir simgesel sermayeyi ellerinde bulundururlar. Daha aşağıda yer alan romana doğru kayarken sermaye kaybederler. Ancak bu aşağıdaki türe, daha üst bir türden ödünç aldıkları sermayeyi taşırlar. Böylece bu türün statüsünü yükseltip onu yönetici sınıftakine homolog bir kitle için tahammül edilebilir kılarlar. Bu roman, burjuva tiyatrosunun kitlesine eşdeğer bir okur kitlesine sahip olacaktır. Romanın burjuva bir okur kitlesi olacaktır, oysa –burada bir kez daha Huret'in araştırmasına gönderme yapıyorum– bir edebiyat salonunda, Zola'nın skandal yaratan ve entelektüel açıdan sarsıcı tasvirleri dikkate alındığında natüralist ekolden bir kopuşa yol açan kitabı *Toprak* üzerine bir sohbet yapılabileceği akla hayale gelmez bir şeydir. Psikolojik roman ise, tıpkı sahip olduğu dar ve güvenilir kitlesinde (değerle-

11 Huret anketi hakkında bkz. bu kitapta, 18 Ocak 1983 tarihli ders, s. 433 vd.

re mutlak suretle saygı duymak koşuluyla) başarısının somut koşullarından birini bulan burjuva tiyatro gibi, burjuva çevreye ve bu çevrenin değerlerine uygun bir üründür. Elbette bu sadece yazınsal alan seviyesinde söyleyebileceğimiz bir şey; zira aynı dönemde İmparatorluğun sonu, Komün vb. var ve [aynı dönemde, siyaset alanında Komün vb. olduğu için] Zola'nın başarısız olduğunu söyleyebiliriz... [Alanlar arasındaki] kesişimde son derece kilit olan bu meseleye tekrar döneceğim.

## Zamansallıklar ve "şahsiyetler"

Sadede gelelim. Bana öyle geliyor ki, türler arasındaki karşıtlıklar, alanın ekonomik mantığına dönük önerilerimden ve türlerin her birinin özgül ekonomilerinden hareketle anlaşılabilir. Özgül ekonomilerin analizlerinden hareketle, üç ders önce tanımlamış olduğum iki ekonomi ("İş iştir" kuralına uyan normal ekonomik ekonomi ile kısıtlı üretim alanının ekonomik olmayan ekonomisi) arasındaki karşıtlığın, türler arasında, kabaca şiirle tiyatro arasında bir karşıtlık biçimine bürünmeye başladığını anlayabiliyoruz. Geçen sefer tanımlamaya başladığım mesele, tüm türler arasında meydana gelecek olan bir tür ayrışmadır: Tiyatroda, burjuva tiyatro ile avangard tiyatro arasında; romanda psikolojik, natüralist, bölgeselci ve görgü romanı arasında... Görgü romanı konusunda, yavaş yavaş açık saçık romanın, bir tür şık pornografinin içine sürüklenen arkadaşı Feydeau'ya, "Yıllar boyunca, düşmemen için seni kollamaya çalıştım"[12] diyen Flaubert'in muhteşem bir metni vardır. Görgü romanı, psikolojik romanın daha aşağıda yer alan biçimidir.

Başlangıçta yavaş yavaş şiir ile tiyatro arasında kendini gösteren iki ekonomi arasındaki karşıtlık, bir bakıma türlerin her biri içinde üremeye başlar: Proust'un romanı haline gelecek (anakronizm yapmak istemiyorum, dönemleri zaten karıştırarak verdim) asil, burjuva romanı ile avam roman, piyasa romanı, satan bir roman arasındaki karşıtlık biçiminde... Tiyatroda da ahlâkı yeniden üreten, sağ tiyatro ile yönetmenin temel karakter olduğu bir avangard tiyatro arasında kopuş olacaktır. Böylece uzam, iki farklı karşıtlığa göre oldukça basit bir şekilde yapılanacaktır: Bir tarafta şiir, araştırma romanı, avangard roman ile araştırma tiyatrosu, avangard tiyatro arasında yatay bir karşıtlık ve bu ilk karşıtlığı dikey kesen, sol kanat ile sağ kanat ara-

12 Borsada broker ve yazar olan, özellikle Théophile Gautier ile Gustave Flaubert'e bağlı olan Ernest Feydeau (1821-1873), 1858 yılında Fanny adlı romanıyla başarıyı yakalamıştı. Son romanı *Mémoires d'une demoiselle de bonne famille* hakkında, Flaubert, örneğin ona şunları yazıyor: "Sadece çok fazla deli saçması şey olduğunu değil, sadece ve sadece deli saçması şeyler olduğunu yazıyor." (21 Eylül 1873 tarihli mektup, *Correspondance*, cilt III, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1991, s. 719.)

sında temel bir karşıtlık – bunu daha sonra açıklayacağım. Burada, galerilerinin sağ kanatta mı (bu durumda ressamlar rahatlar) yoksa sol kanatta mı olduğuna bağlı olarak, ressamları incelediğim "La production de la croyance" [İnancın Üretimi] başlıklı makaleme gönderme yapıyorum.

Tüm emareler, iki ekonomi bulunduğunu göstermek için birbiriyle örtüşüyor: Bir tarafta, uzun vadede ekonomiler, yani ekonomi yasalarına uymayan ekonomiler ("Bu dünyada otuz eser üretiyorum, ama mükâfatını öteki dünyada alacağım"); diğer tarafta, sipariş üzerine yazılan kitaplarla, tamamen para karşılığı çalışma mantığına tabi, ekonomik bir analizle gerekçelendirilebilir, kısa vadeli bir ekonomi bulunur. Bunun artık edebiyat olmadığını söylemek hata olacaktır ve entelektüel alan analizi söz konusu olduğundan, bunu aklımın bir köşesinde tutacağım. Bir bakıma, insanlar sanat için sanat mantığı uyarınca ürettikleri andan itibaren, kurumlar bu mantığı tanıdıkları andan itibaren, her türlü yaptırım ortaya çıktığı andan itibaren, geniş bir kitle için üretenler, dar bir kitle için üretenler karşısında kendilerini eksik hissedeceklerdir. Hadi gelin, çıkıp yarın bir bakalım: Eğer bir televizyon yapımcısından, tüm bu üreticileri hep beraber programa çıkarmasını isteyebilseydik, insanların aşağı yukarı nasıl davranacaklarına dair kabaca bir fikrimiz olurdu – geniş bir kitleye üretenler dar bir kitleye üretenleri görmezden gelemeyecek, dar bir kitleye üretenler ise diğerlerini tanımazdan geliyormuş gibi yapabileceklerdir. Buna tekrar dönmüyorum, ancak bunu vurgulamanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Yani elimizde bu türden bir uzam var: Yazınsal ve sanatsal alanın yapısı da, hem belli bir anda alanın yapısının ilkesi, hem de değişimin ilkesi olan bu ikili karşıtlık tarafından oluşturulmuştur. Yapı/tarih karşıtlığını akılda tutanlar için bu önemli... Aslında yapının ilkesi, bizzat alanın ilkesidir. Yani 1880'li yıllarda alanın durumuyla ilgili yaptığım tanımlama bir geçiş aşamasına denk düşmektedir. Kabaca, karşı karşıya gelen iki ekonomi olacaktır: Normal bir ekonomi ve bir de "ekonomik olmayan" ekonomi. İki zamansallığımız olacaktır: Hızlı dönen bir ekonomi türüyle, altı aylık kitap ömürleriyle kısa bir vade –ki bu da belli tipte kitapçıların, basın temsilcilerinin varlığını varsayar, çünkü bunlar kalıcı olmayan ürünlerdir ve çok hızlı satmak zorundadırlar– ve diğeri ise, yavaş satan kitaplarla uzun vadeye bel bağlamayı gerektiren bir ekonomi – bu ise başka türde yatırımcıların, başka tür bir kitapçının vb. olmasını gerektirir. Bu, alanların bir başka yasasıdır – bunu daha önce sayısız defa tekrarlamış olmama rağmen bu yasanın editörler uzamında bu denli sık uygulandığını görmek çok şaşırtıcıdır.[13]

Bir alan olduğu için, neredeyse her zaman editörlerle yazarlar arasında bir

13 P. Bourdieu bu meseleye daha sonra tekrar değinecektir: Bkz. "Une révolution conservatrice dans l'édition", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 126-127, 1999, s. 3-28.

homoloji bulunacağını öne sürebiliriz: Avangard eserlerin üreticileri muhafazakâr eserlerin üreticileri için ne ise, avangard eserlerin editörleri de muhafazakâr eserlerin editörleri için aynı konumda olacaktır. Fabiani örneğin, filozoflar üzerine yaptığı çalışmasında, aynı isimli yayınevinin kurucusu olan Félix Alcan'ın, özellikleri itibariyle yayımladığı yazarlarla (eski ENS'lilerle, vb.) yakınlık içinde olduğunu ortaya koymuştur;[14] kabulü çok güçlü bir simgesel yatırımı varsayan ekonomik olmayan bir ekonomi mantığına dahil olabilmesini sağlayacak özelliklere sahiptir.[15] Bu iki uzamın zamansallıklarını tanımlayabilirdik. Zamansal yapıların, gelecekle kurulan ilişkinin, "şahsiyet" diyeceğimiz şeyin en temel yapıları arasında olmaları ölçüsündeyse, bu zamansallıklar tamamen farklı kişiliklere, yani uzun vadeli yatırımcılara, kısa vadeli yatırımcılara vb. denk düşecektir.

## Müşteriler ve rakipler: Eğitim sisteminin dolayımı

Elbette eğer bu dönemdeki mücadelelere kitle açısından bakacak olursak, kısıtlı üretim cephesindeki insanların, gençlerle, öğrencilerle, bohemle bağ kurduklarını görürüz. Yani bir anlamda rakipleri, onların kitlesidir; zira –bunu hep tekrarlıyorum, çünkü önemli– bir piyasa ne kadar özerkse, üreticinin müşterileri bir o kadar rakiplerinden oluşur. Bu, son derece ezoterik bilim çevreleri için geçerli olduğu kadar avangard yazın ve sanat araştırmalarının çoğu için de geçerlidir. Üstelik ifade edilen bu konumların kitlesi, genel olarak kültürel üretim alanının eğitim sistemindeki değişime bağımlı olmasını sağlayan dolayımlardan biri olan gençler ve öğrenci popülasyonudur. Eğitim sistemi, iki açıdan, edebiyat alanında olup bitenleri anlamak için en önemli dolayımlardan biridir.

İlk olarak, eğitim sistemi, üreticilerin üretim biçiminde köklü bir değişiklik yaratabilir. Natüralist romanın temsil ettiği değişim aslında ortaöğretim düzeyinde olağanüstü bir okullaşmayla yakından ilişkilidir. Okullaşmanın artışı, o güne kadar eğitim sistemine dahil edilmemiş ve alışıldık değerlere sahip olmayan çevrelerden gelen bir üretici kitlesini piyasaya sürmüştür. Hâkim değerlere karşı çıktıkları için, onur kırıcı bulunan şeyleri benimsemişlerdir (bu dönem aynı zamanda basının kurulduğu dönemdi). Üretim uzamındaki büyük değişimler, özellikle de özgül bir devrim türündeki değişimler, genellikle eğitim sistemindeki değişimlerin dolayımıyla, büyük toplumsal değişimlere bağlanır. Örneğin Alman felsefe tarihindeki değişimleri

14 Kitapçı bir aileden gelen ve eski bir École Normale'li olan Félix Alcan (1841-1925), 1883 yılında felsefe ve sosyal bilimler yayıncılığında uzmanlaşan yayınevini kurmuştur. 1939'da dört yayınevi birleşerek Presses universitaires de France'ı kurmuşlardır.

15 J.-L. Fabiani, *La Crise du champ philosophique; Les Philosophes de la République*, s. 104-109.

düşünebiliriz. Bir sürü şeyi anlamak için oldukça genel bir modeldir bu: Bu açıdan, düşünce tarihinin eğitim sistemi tarihiyle yakın ilişki içinde olduğunu düşünüyorum.

İkinci olarak, eğitim sistemi, tüketiciyi de üreterek etkili olur. Ian Watt, kadınların eğitim sistemine dahil olmasıyla bağlantılı olarak romanın İngiltere'de doğuşu üzerine klasik bir kitap yazmıştır.[16] Bu harika kitap, roman türü ile yeni kadın tüketici/okur kitlesinin ortaya çıkışı arasındaki bağı ortaya koyar. (Konuşmamı biraz öncelemiş oluyorum.) Alan içinde, örneğin devrim yapıp yeni bir yazım biçimini benimsetmek isteyenlerle, geleneği savunanlar arasında yaşanan mücadeleler büyük ölçüde okur kitlelerine bağlıdır: Çünkü asıl hükmedenler, kitlelerdir. Spinoza'nın dediği gibi, hakiki fikirlerin içkin güçleri yoktur:[17] En bilimsel, en saf bilimsel mücadelelerde bile, hakikat, kendini kendiliğinden dayatamaz. Bilim tarihinin büyük ölçüde, rakipleri anlama çabasına girmedikleri için, bilimler tarihinin keşfedilmemiş keşiflerle, çok daha sonraları keşfedilmiş keşiflerle örülü olduğunu hatırlamak iyidir her zaman. Aslında az önce söylediğim gibi, piyasa, bir üreticiyi, rakiplerini hedef kitle olarak almaya mahkûm eder ve üretici ne kadar özerkse bu durum o kadar geçerlidir. Piyasanın yaptırımı, piyasanın yasası hakikatin yasası olduğundaki yaptırımlarla her zaman uyuşmaz. Bununla birlikte, hedef kitlenin sadece rakiplerden oluşması aynı zamanda inanılmaz bir kontroldür: Rakibin, anlamak için elinde olanaklarının bulunması ama anlamakla ilgilenmemesi (ya da en azından anlamadan kabul etmeyle ilgilenmemesi), karizmaya, büyüye ve bu tür tüm etkilere karşı bir korunmadır.

(Yeri gelmişken bir parantez daha açayım ama önemli olduğunu düşünüyorum. Bu iki önermeyi [...] normatif olarak değerlendirebiliriz; ancak bunlar burada [pozitif] önermeler olarak öne sürülüyorlar. Söylemeye çalıştığım şey net mi bilmiyorum: Bilimsel alanın işleyişinin iki kuralını aldım ve her şey normatif olarak tanımlayabileceğimiz özelliklerden kaynaklanıyor. "Bilimsel alan, bizzat kendi mantığından ötürü, ne kadar özerkse, simgesel, karizmatik vb. dayatma etkilerine karşı o kadar direnç gösterir" diyebiliriz. Bu önemli; çünkü genellikle, pozitif olmaya çabalayan sosyoloji, normatif önermeler dile getiriyormuş gibi algılanır. Her ne kadar bu önermeler normatif gibi anlaşılabilecek olsalar da, yine de bilimsel üretimin mantığına uygun şekilde kurulduklarında normatif değillerdir. Bunlar işleyişin mantığına dönük tespitler... Bilimsel alanın ne olduğu konusunu biraz daha açayım. Hakikat yönünde bilimsel alanda bir ilerleme varsa, bu, bilimsel mücadelenin

16 Ian Watt, *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, University of Los Angeles Press, Berkeley, 1957.

17 "İyi ve kötünün hakikatinin bilinmesi, hakikat olduğu ölçüde, hiçbir duyguyu indirgemez; sadece bir his olarak değerlendirilirse indirger." (Spinoza, *L'Éthique*, IV, 14. önerme.)

gittikçe daha da bilimsel hale gelmesinden kaynaklanır: Bilimsel alan özerklik yönünde ilerler, alana giriş bedeli durmadan yükselir, alanda başarılı olmak için gereken silahlar gün geçtikçe daha da karmaşıklaşır, rakibin teoremini yıkmak için sahip olunması gereken araçlar daha da nadirleşir ve daha yükseğe konumlanır. Çok daha iyi ifade edilebilir ama akılla hiçbir ilgisi olmayan toplumsal bir mantıkla kurulan bir akıl ilerlemesi söz konusu. Belli koşullar altında, belli alanlarda, belli anlarda değişimin mantığı daha büyük bir akıl yönündeyse, bu durumda gerekçelendirmek için rasyonalist bir postulata ihtiyacım yoktur. Yani ne kadar az olursa olsun, idealist türde bir felsefeyi kabul etmeksizin anlayabileceğimiz bir ilerleme vardır. Konu akışıma geri dönüyorum, çünkü galiba burada çizgimden çok saptım [*gülüşmeler*]... Bu konuda sonuç olarak, aklın bu ilerlemesinin Hegelci tipte bir ilerleme olmadığını, çizgisel bir ilerleme olmadığını, ancak değişmiş olan koşullara, giriş bedellerine bağlı olduğunu söyledim. Parantezi kapatıyorum.)

## Kuşaklar ve devrimler

Yeni bir kitlenin ortaya çıkması, alan içindeki güç ilişkilerinin değişmesine katkı sağlayabilir, ancak güçlerin etkililiği ilkesi, sadece kitlenin kendisinde bulunamaz; kitlenin özgül (yani özel olarak entelektüel, kültürel, sanatsal) etkililik ilkesi, sadece belli bir anda alanın bizzat kendi mantığında bulunabilir. Mesela Zola, Bourget, vb. arasında neler olup bittiğini anlamış olmak kaydıyla, Zola'nın kendilerine sunduğu şeylerde mutluluğu bulabilecek, daha eğitimsiz toplumsal tabakaların eğitim piyasasına gelişi, Zola'ya pozitif bir onay kazandırır ve bir devrim haline gelerek onun konumunu güçlendirir. Bununla birlikte –söylediğim şeye geliyoruz– Zola ancak başarısından faydalanmak koşuluyla bu yarışta kazanabilir (Onun şunu söyleyebilmesi gerekir: "*Avam* değil bu, *popüler*"), ötekilerin onu itibarsızlaştırmaya çalışmaları kendi menfaatlerinedir. Bir kitlenin onayı çok muallaktır: Biri itibar kazandırmaya, öbürü itibarsızlaştırmaya çalışacaktır. "Yeni bir tabakanın ortaya çıkışı, kendilerini ifade eden Zola'yı üretti" türünde aptalca bir ilişkinin fazla bir anlamı yoktur.

O halde iki ekonomi, iki zamansallık, iki kitle arasında karşıtlığa varacağız demek oluyor bu ve öğrenci kitlesi burada çok önemli bir rol oynar. Eğer eğitim sistemindeki değişiklikleri ve bir tarafta üreticilerin üretimi, diğer tarafta da tüketicilerin üretimi üzerine tanımladığım iki etkiyi dikkate almazsak, 1945'lerden bu yana Fransa'da entelektüel alanda olanlar hakkında tek bir sözcük bile anlayamayız. Elbette bu, onların belirlenimler olarak değerlendirilebilecekleri anlamına gelmez: Zorunlu sebep değillerdir; destekleyici sebeplerdir; başka bir deyişle, belli bir tip mücadele gelişecek ve iç müca-

delelerde düşük –ya da uzun vadede– başarı şansı olan konumların, en azından tartışılması gereken, arkasında toplumsal güçler olduğu için tartışılmak zorunda olunan bir şey olarak gün yüzüne çıkmasını sağlayacaktır.

Elbette bu durum, türlerin doğasına göre çok fazla değişkenlik gösterir. Az önce farklı türleri ekonomik girişimler olarak ele almıştım; ancak bunları aynı zamanda toplumsal dünya üzerine neden bahsettikleri ve nasıl bahsettikleri açısından da değerlendirmek gerekir. Bu bakımdan en uygun karşıtlıklardan biri –bütüncül bir anlama için önemli hızlıca değineyim– tiyatro ile müzik arasında kurulan karşıtlıktır; ki müzik, belli ölçüde "sınıf-aşırı" bir bağlanmayla daha iyi gerekçelendirilebilir, çünkü toplumsal dünyadan bahsetmez, müzik en çok yadsınan sanattır.[18] Modelimizin inşasının mantığı içinde, toplumsal dünyaya açık ya da örtük bu referans derecesi önemli bir özelliktir. Bu karşıtlığı yeterince tanımladım, daha fazla uzatmıyorum...

İlkinden görece bağımsız ikinci karşıtlık, üreticiler açısından üretim alt alanının içerisinde gözlemlenir. Her bir türün içerisinde yer alır: Kutsanmış bir avangard tiyatro ile avangard bir avangard tiyatro; kutsanmış bir avangard roman ile avangard bir avangard roman olacaktır vb. kabaca; özgül kutsanma ve alanda eskilik derecesine bağlı olarak avangard gençlerle avangard yaşlılar arasında bir karşıtlıktır bu... Rémy Ponton bu özellik üzerine vurguyu yapan ilk kişi olmuştur. Şiir, bunu incelemek için en verimli sahalardan biri olabilir, zira bu sürekli devrim modelinin ve sanatsal kuşak, ekol vb. fikrinin oluştuğu yerdir. Şiirle, daha fazla devrimle dolu daha uzun bir zamanı ele alabiliriz. Rémy Ponton, bu daimi devrim modelinin, kendilerini "neo" olarak ayrıştıran insanları karşı karşıya getirdiğini söyler (ki genellikle yeni ekoller "neo"durlar: "neonaturalistler", "neo-Marksistler", vb.) "Paleo" ile "neo" arasındaki bu karşıtlık, biçimsel içerik açısından neredeyse boştur: Ponton, Parnasçı hareket hakkında yazdığı bir makalesinde,[19] özgüllük açısından en kutsanmış insanların söylemleri ile daha az kutsanmış insanların söylemleri arasındaki karşıtlığın, kurucu ilkeleri itibariyle kendini fark ettirmek isteyen "yavru köpek" ile –ki Zola bu şekilde genç sembolistlerden küçümseyerek bahseder: Ona göre yokturlar ya da kibirli taliplerden öte değildirler– kokuşmuş, sonradan görme, çağa ödün veren "hain" arasındaki karşıtlığa indirgenebilir olduğunu gösterir.

---

18 "Müzik en üst düzey 'saf' sanattır: Hiçbir şey söylemez ve söyleyecek bir şeyi de yoktur. Hiçbir zaman gerçek anlamda duyguları ifade etme işlevi yoktur, en arınmış formlarında bile toplumsal bir mesajın taşıyıcısı kalan ve kitlenin değerleri ve beklentileriyle dolaysızca kurduğu bağ temelinde ilerleyen tiyatronun karşısında yer alır. [...] Müzik, dünyanın, özellikle de burjuva ethosunun, tüm sanat biçimlerinden beklemeye sevk ettiği toplumsal dünyanın inkârının en radikal, en mutlak biçimini temsil eder." (P. Bourdieu, *La Distinction*, s. 17-18.)

19 Rémy Ponton, "Programme esthétique et accumulation de capital symbolique. L'exemple du Parnasse", *Revue française de sociologie*, cilt 14, sayı 2, s. 202-220.

İşte sapkınlık/ortodoksi karşıtlığı ve kökenlere ve saflığa geri dönme mantığı en bütüncül halini burada bulur: Eskiler, daha eski olanların, uğruna karşı oldukları şeye havale edilirler. Huret araştırmasında bir kez daha gördüğümüz üzere, yaşlılar kendilerini savunmak için "Bizim başkalarına yaptığımızı bize yapıyorlar", "Bizim eleştirdiklerimizi bizde eleştiriyorlar" dediklerinde, bu bireysel bilinçte açığa çıkar. Burada olay, iki dünya görüşü arasında, sanat ile para, sanatçı ile burjuva, ilgisizlik ile ilgi, saflık ile yapaylık, her tür politik çıkara karşı, politikaya (Légion d'honneur Nişanı, vb.) karşı kayıtsızlık ve müdahillik arasında bir karşıtlık değildir... Faillerin bu karşıtlıkları kullanmak gibi bir stratejileri olsa da buradaki karşıtlık bu değildir; gerçi bunun nesnel dayanağı da olabilir. Az önce söylediğim gibi, örneğin Académie, Charle tarafından incelendiği 1880'li yıllar döneminde, birbirinden çok farklı kariyerlerin ardından Académie'ye gelen insanları bir araya toplayabiliyordu.

O halde, iki değişim mücadelesinin temelindeki iki karşıtlığı birbirinden ayrıştırmak lazım. Burada bahsettiğim karşıtlık, sürekli devrimin yol açtığı karşıtlık, edebiyat kuşaklarını tanımlayan kopmalar, karşımıza sıklıkla çıkabilir. Aralarında on yıl olmasına rağmen insanlar pekâlâ iki farklı edebiyat kuşağına mensup olabilirler – genelde baktığınızda iki farklı kuşak arasında on yıldan az bir zaman farkı olduğunu görürsünüz. (Adını unuttuğum) Amerikalı bir yazar, çok farklı bir mantıkla, 1880'lerde kuşak fikrinin ortaya çıkışını ve kuşaklar yönünde düşünme biçiminin yayılışını incelemişti,[20] kuşak konusunun doğuşu ya da kuşak üzerine teorik bir inşanın ortaya çıkışının, o zamana kadar şiirin tekelinde bulunan ama daha sonra tüm edebiyat alanına mal olan ve onun aracılığıyla da tüm öğrenci çevrelerinin sistemi haline gelen bir bölünme yapısının, nesnel gerçeklikte genelleşmesiyle çakıştığını vurgulamak önemli. Sanatsal kuşağa göre oluşan bu karşıtlık, sanatçı ile burjuva arasındaki karşıtlıktan çok farklı bir düzeyde yer alır. Yandaşlarla isteklileri, gelenekçiyle aykırıyı karşı karşıya getirir ve değişimin yasasıysa, alanın ilkeleri ve başarıyı kınayan alanın temel yasası adına, alanın mantığının sınırları içinde meydana gelen bu daimi devrimdir. Başlangıçtaki sermaye biriktirimi (hiçbir şeye sahip olmayan insanlar nasıl bir şeylere sahip olmaya başlıyorlar?) tüm alan için geçerlidir, ama edebiyat alanının yasası, hiçbir şeye sahip olunmaması gerektiği yönündedir. Bu ekonomik olmayan bir ekonomidir ve elinde bir şey olmayanlar, bir şeye sahip olmayanlar, zorunluluğu erdeme dönüştürebilirler. Kendi istekleri doğrultusunda hiçbir şeye sahip olmadıklarını söyleyebilirler ve yoksulluklarını, daha fazla okuru olan –satış eğrileri yükselişte-

20 Herhalde burada söz konusu olan şu eserdir: Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

dir– ve kutsanma sinyalleri gösteren varlıklılara, kutsanmışlara karşı bir silah gibi kullanabilirler.

Ponton'un fark ettiği bir diğer özellik şudur: "Önce/sonra" ya da "eski/yeni" formel yapısından öte bir içeriğe sahip olmayan bu karşıtlık anlamsızdır. İnsanların birbirlerinin yüzüne karşı sövüp saymaları, içi boş formel karşıtlıklara gönderme yapar. Gerçekten, bunlar [kutsanmışlar], şunların [avangard gençlerin] anlaşılmaz olduklarını söylerler; bu bir özelliktir, çünkü ekonomik olmayan yasa, üreticileri kendi piyasalarını üretmeye mahkûm eder. Bunun sonucu olarak, üretmek zorunda oldukları algı kategorilerine göre yapılandırılmış ürünler üreteceklerdir. Bir başka deyişle, kendi tüketicilerini üretmek zorundalardır; bunun için ise zamana ihtiyaç vardır; tüketiciler hiçbir şey görmez, anlamazlar: Parnasçıların gözünde sembolistler de yine anlaşılmazdır. "Anlaşılır" olan "anlaşılmaz" olanla karşı karşıya gelecektir; "anlaşılır" olan da aslında "burjuva" demektir. ("Burjuvaların hoşuna gitmek için anlaşılır.") Bu durumda, temel stratejilerden biri, yapı etkilerini strateji etkilerine dönüştürmektir. Olan bitenin özünü, sermayesi olmadan yeni girenleri kutsanmış olanlarla karşı karşıya getiren, tümüyle formel yapıdan hareketle açıklamanın mümkün olduğunu düşünüyorum.

## Eskime ve ölümsüzleşme biçimleri

Entelektüel alanın bu iki kutbunu karşı karşıya getiren özellikler arasında, eskime biçimlerini analiz etmek önemli olacaktır. Alanın farklı kutuplarında eser sahipleriyle eserler aynı şekilde eskimeyecektir. Toplumsal eskime, ilgili toplumsal evrenin değişiminin özel yasası tarafından belirlendiğinde, toplumsal eskime ile değişim yasası elbette aynı şey olacaktır. Özetle, eskime, bu mücadelenin ürünü olacaktır. Bir talip, kendisini kabul ettirmeyi başardığı ve tarihe kazındığı her seferinde, kendinden önce gelenleri tarihte bırakıp eskitecektir. Bir ekol, kendini kabul ettirmeyi başardığında, eski ekolü geçmişte bırakır. Bu alanın tarihi, mücadelenin bizzat kendisidir ve mücadelenin ötesinde bir tarih yoktur. Bu önermeyi genelleyebileceğimizi ve zamanın mücadele olduğunu düşünüyorum. Şu eski "Tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir" ifadesindeki gibi – ama sözcüğü en basit anlamında almak koşuluyla, ki zaten bu anlam, Marx'ın bu sözcüğe yüklediği anlamdır (Marx, tarihte her daim sınıf mücadeleleri olduğunu söylüyordu, bu tamamen doğru değil ama neyse...).[21] Benim söylediğim şey, tarihi tarih yapan şeyin mücadele olduğudur: Geçmişte başkalarını mazide bırakmak için, bizzat mücadele eden insanları geçmişte bırakmak için mücade-

21 Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun ilk cümlesine gönderme (1848): "Bugüne kadarki tüm toplum tarihi, sınıflar mücadelesinin tarihi olmuştur."

le ederek, uzamı, dolayısıyla da zamanı, bu uzamın bizzat kendi zamanını kurarım.

Bunlar [kutsanmış eser sahipleri] ölümsüz olmak için, saf dışı kalmamak için ya da klasik olmak için mücadele ederler. Saf dışı kalmaktan (tarih dışı, zaman dışı, alan dışı anlamına geliyor) hem tarihe kazınmış, hem tarih-aşırı olarak ölümsüzleşme kanıtı olan klasiğe geçmek için mücadele ederler. Klasik yazar da mücadele konusu olmaya devam eder. Eğitim sistemi, ki sözcük bunu ifade ediyor zaten, sınıflara [*classes*] bağlı klasiklerin ölümsüzleştiği yerdir. Ancak akademik yüceltmenin, eserleri özel bir ölümsüzlükle donattığı eğitim sistemi, yazarların cehennemidir ve bu uzamda mücadele eden insanların peşine düştükleri bir başka varoluş biçimi vardır: Bu varoluş, alanda mücadele konusu olarak sonsuza dek var olmaya dayanır. Marx mesela bir mücadele konusu olarak var olmaya devam ediyor. Şu alıntıyı sıkça yaparım: "Birini alıntılamak, onu diriltmektir",[22] birini alıntıladığınız her an onu diriltirsiniz, canlandırırsınız, çünkü bu, alanda yaşamak, bir mücadele konusu olmak ve hâlâ mücadeleye dahil olmak, yaşanan mücadeleler içinde sözü geçiyor olmaktır. Bu mücadelenin kendi özgül mantığı ve zamansallığı vardır: Yeri gelmişken, alanların yapısal bir süresi, değişimlerinin yasasından öte bir şey olmayan kendilerine ait bir zamanları olduğunu görüyoruz. Eğer, mesela bir dönem boyunca hiçbir şey yaşanmasaydı, yeni bir ekol ortaya çıkmadan elli yıl geçseydi, insanlar eskimezlerdi, geçici olarak ölümsüzleşmiş olurlardı, hâkim olarak bulundukları konumlarda kalırlardı. Az önce söylediğim gibi, eski/yeni, paleo-/neo- karşıtlığı, aşılmış ve geçmişte bırakılmış olanla, hâlâ etkin olan ve iş gören arasındaki bir karşıtlıktır. Analizim burada biraz soyut, biraz üstünkörü kalıyor, ama alanın bu zamansallığını tanımladığım "La production de la croyance" üzerine daha önce andığım makalede daha açık... Uzun zaman ve kısa zaman karşıtlığına bağlı bu kurallara tekrar dönmüyorum.

## Aşmak için aşmak

Toplumsal failler, tarihsel faillerdir; yani bilinçli olarak tarihe başvurabilecek faillerdir. Marx'ın, Roma Devrimi'ni yeniden yapan devrimciler üzerine bugün hâlâ alıntılanan örneğine göre,[23] bugün mücadele eden yazarlar, önceki yazınsal devrimleri sonsuza dek yeniden yaparlar; örneğin *Hernani* sa-

22 Bourdieu, bir Kabiliye atasözü olduğunu belirterek, bu cümleyi özellikle Collège de France'taki açılış dersinde alıntılıyordu (*Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris, 1982, s. 52). Fransızca "Citer, c'est ressusciter".

23 Bkz. özellikle Marx'ın, 1789'dan 1814'e Fransız Devrimi'nin Roma Cumhuriyeti ile ilişkisini birçok kez vurguladığı *Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*'ı.

vaşı. Mücadele alanının tarihselliğinin bir etkisi, tarihe adını yazdırmak için bir devrim yapmak, onu aşmak gerektiğini biliyor olmamızdır. Alanın içindeki mücadelelerde, unvanı elinde tutanlar, aşmak için aşma niyetini eleştirerek, yeni taliplerle karşı karşıya gelirler. Bu çok erken bir dönemde, 1880'li yıllarda olmuştur. Aslında bu bir sonu gelmeyen mahrum olma ya da reddetme meselesidir: Hiçbir şeyleri olmayan ve zayıflıklarından güç alanlara şunu söylemek mümkündür: "Hiçbir şeyiniz yoksa, belki de hiçbir değeriniz yoktur." Şuradaki [avangard cephesindeki] insanlar açısından, stratejilerden biri, "Eskidiniz, aşıldınız" olacaktır. Şuradakiler de [hâkim olanlar, kutsanmışlar], "Aşmak için bize aşma oyunu oynuyorsunuz" diyeceklerdir. Örneğin 1880'li yıllarda okul sayısındaki büyük artış, yeni üslupların yeşermeye başlaması, yer değiştirerek ve aşarak ve yeni bir var olma biçimi ya da yapma biçimine damga vurarak, içinde değişiklik yaptığımız yer olarak alanın değişim yasası hakkında bir bakıma pratik bir bilinçlenmenin pratik etkisini temsil etmesi bakımından ilginçtir. Şuradaki insanlarsa [kutsanmış yazarlar] şöyle derler: "Bu tam anlamıyla bir aşma-aşılma meselesi değil, başka bir şey söylemek için aşmıyorlar, aşmak için söyleyecek bir şeyi olduğuna inandırıyor, aşmış olmak için aşıyorlar." Benim *Tel Quel* etkisi diyeceğim şey bu...[24]

Bunun yanında ilginç bir diğer etki, çağdaş insanların aslında zamanda başka türlü konumlanmalarıdır. Bu olguların analizinde karşılaşılan en büyük sorunlardan biri, söylendiği gibi kuşaklar meselesi olabilir: Yazınsal kuşaklar açısından çağdaş olmayan insanlar, aslında biyolojik olarak çağdaş olabilirler ya da farklı zamanlarda yaşayan insanlar birbirlerinin çağdaşı olabilirler. Eğer değişimin yasası "sürekli aşmak", tarihe gömmek ise, buna denk düşen değişim modeli, moda modeline çok yakın demektir. Örneğin resimde her türden neorealizm vardır ve sorunlardan biri, dede ile (dedesinin soyadını alan) torun, ilk realizm ile gelecekteki realizm arasındaki farkı yaratan şeyin ne olduğunu bilmektir. Bir neorealizm ile bir realizm arasında fark görmeyen acemi bakış, uzmanların canını sıkacaktır. Böylesi bir değişim yasasına sahip bir alan, kendi üretimlerine tarihi dahil eden üreticiler varsayar – Merleau-Ponty'nin telefon numarası metaforudur bu: 3'e ve 2'ye bastıktan sonra 6'ya basmanız, 1'e ve 2'ye bastıktan sonra 6'ya basmakla aynı şey değildir. Sanatsal alanın kendine has tarihinin zamanı bu türdendir: Geriye dönüş hiçbir zaman gerçek bir dönüş değildir. "La production de la croyance"ta Duchamp'ın muhteşem bir metinden alıntı yapıyorum.[25] Adının

24 Bkz. Louis Pinto, "*Tel Quel*. Au sujet des intellectuels de parodie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 89, 1991, s. 66-77.

25 "Devirdiğimiz yüzyılın ayırt edici özelliği, çift namlulu bir tüfek gibi olmasıdır: Kandinsky, Kupka soyutu yarattılar. Sonra soyut öldü. Ondan bahsedilmedi daha. Otuz-elli yıl sonra Amerikan soyut ekspresyonistleriyle tekrar hortladı. Kübizmin savaş sonrası Paris ekolüyle, daha fakirleşmiş bir formda yeniden ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Dada da yine aynı şekilde yeniden ortaya

"Duchamp"* olması çok can sıkıcı... [*salonda gülüşmeler*], ama pratikte alanın yasalarını anlamış olan ilk sanatçı odur. Tüm vaktini bu yasaları ve bunların inkârını, bunları anlayan ama tam da anlamayan eleştirmenlere açıklamak için harcamıştır.[26] Asla birbirine benzemeyen bu geri dönüşler üzerine muhteşem bir metni vardır (Bunların tıpkı bir çifte namlulu silah gibi olduğunu söylüyor). Bizzat tekerrür etmeyen bir tarihe sahip olduğu için, tarihin hiçbir zaman tekerrür etmediği bu alanların özelliğini çok iyi analiz eder.

Önemli bir diğer örnek naif ressamlardır. Gümrük memuru [Henri] Rousseau bu alana girdiğinde zaten başlı başına bir geçmişi vardır ve obje ressam gibi bir şey olacaktır: Ne olduğunu bilmediği bir şey yapmak için yola çıkmıştır. Ressamlar, mesela, sahte kutsama oturumları vb. düzenleyerek onunla dalga geçerler. Rousseau bir tür deneysel şahsiyettir. Akademik realist ressamların tablolarını kopyalar ve yaptığı şey, bihaber olduğu bir tarihte bilmediği bir anlama bürünür. Bu tarihi bilmediği için, yeterli, yani tarihsel bir algıya sahip olamayacak bir seyirci gibi durur kendi tablolarının karşısında. Sanat eserinin alımlanma sosyolojisi açısından önemli bir şeydir bu: Sanatsal alanda, $t$+1 anının eserlerini, ancak tüm tarihi biliyorsanız anlayabilirsiniz. Şuradakinin, $t$+1 anında, $t$ anında resim yapana göre resim yaptığını bilmeniz gerekir; ki o da $t$-1 anında resim yapan birine göre; o kişiyse $t$-2 anında resim yapan birine göre resmini yapmıştır. Eğer $t$+1'de resim yapan kişi, $t$-2'deki gibi resim yapıyorsa, bu aynı şey değildir, çünkü ondan *sonra* yapıyordur. Daha fazla uzatmayacağım ama bunun bir dizi şeyi anlamak için önemli olduğunu düşünüyorum.

## Mümkünler uzamında yön bulmak

Aslında en zor ve en hassas, en fazla kanıt gerektirecek konu iken (analiz, benim hakkında söyleyeceğimden çok daha zengin), süre kısıtlılığından dolayı büyük olasılıkla hızlı geçmek zorunda kalacağım son konuya geleyim. Söyleyeceklerimi önceleyerek şunu ifade edeyim: Şu ana kadar betimlediğim şey, bir konumlar uzamıydı ve bir bakıma, tüm failleri, yazarları vb. işin içine katmadan da tüm bu betimlemeyi yapabilirdik: Olaylar kabaca konumlar arasında olup bitiyordu. Alan kavramı için önermiş olduğum teorik analize

---

çıktı. Çifte ateş, çifte soluk. Yüzyıla özgü bir olgu bu. 18. ya da 19. yüzyılda yoktu bu. Romantizmden sonra, Courbet geldi. Ve Romantizm bir daha geri dönmedi. Ön-Raffaeloculuk bile romantizmin yeniden önümüze sürülmesi değildir." ("VH 101'de yeniden yayımlanan söyleşi", sayı 3, 1970, s. 55-61, "La production de la croyance", s. 42'de geçiyor).

(*) Bourdieu, Duchamp adıyla bir sözcük oyunu yapmaktadır. "Du champ", Türkçe "alandan" anlamına gelir – ç.n.

26 Marcel Duchamp hakkında, tıpkı daha sonra geçecek Rousseau da olduğu gibi, bkz. "Réflexivité et naïveté", *Les Règles de l'art*, s. 398-410.

geri dönecek olursak, betimlediğim şey şuydu: Bir konumlar ve konumlar arasındaki karşıtlıklar uzamı, konumlardan hareketle konum alışları az çok çıkarsayabileceğimiz şekilde, çatışkılı, birbiriyle uyuşmayan olası konumlar uzamı. Bu şekilde konum alışlar uzamını bu konumlar uzamının şemasıyla şeffaf bir düzlemde[27] birebir çakıştırabilir ve burjuva tiyatronun daha çok sağ tarafa kaydığını ya da ahlâki düzenden yana olduğunu ve daha ziyade konformist olduğunu söyleyebilirdik. Yani bir bakıma bu konumları işgal eden failleri soyutlayarak, konumlardan hareketle konum alışları öngörebiliriz. Oysa alan kavramını soyutlayarak sunduğumda söylediğim gibi, alan, hem (i) yapısı özgül sermayenin dağılımına denk düşen bir konumlar uzamı, hem de (ii) bu uzamı dönüştürmek için bir mücadeleler uzamı olarak tanımlanabilir. Birbiriyle kesinlikle çelişik olmayan bu iki tanım, nesnel konumların pratikler üzerindeki maddi önceliğinin korunabilmesi amacıyla, yöntem gereklerinin yanı sıra teorik nedenlerle de birbirinden ayrışır: İnsanların ne yapacaklarının açıklayıcı ilkesi, bu konumlar uzamında yatar.

Bununla birlikte, bu konumlar uzamı bir mümkünler uzamı olduğu için, alan anlamında bir açıklamanın ikinci aşamasında konumlardan konum alışlara, basit bir mekanik yansıma ya da şema kopyalamayla geçilmez: Bu farklı konumları işgal eden faillerin habitusları önemli bir dolayım... Böylelikle temel bir mesele çıkar karşımıza. Nizami alanı bir oyun gibi düşünmek gerekiyor. İnsanlar burada oynuyorlar ve her an yeni insanlar geliyor, örneğin Rouen'dan gelen ve okulunu bitirmiş küçük Flaubert. Alana nasıl girecek? Alan, alana dahil olan kişiye nasıl görünüyor? Giren kişinin alan algısı, alan içinde yer almayan şeylere bağlı olmayacak mı? Alan, aslında habitusları açısından farklılaşan insanlar tarafından farklı algılanacaktır. Her ne kadar habitus, sanatta özel bir uygulama sahası bulan genel bir algı ve beğeni şemaları sistemi olsa da, klasik metaforu kullanmış olalım, bir gözlükler sistemi olarak işlev görecektir ve bu gözlükler aracılığıyla, aynı nesnel gerçeklik, konumlar uzamı, farklı algılanacaktır.

Ancak bunu söylediğimizde bir sorunla karşılaşırız. Rémy Ponton'un yaptığı şekliyle istatistiki analiz, konumları işgal eden faillerle konumların özellikleri arasında kabaca bir örtüşme olduğunu gösterir. Toplumsal olarak daha aşağıda bulunan konumlar, bu şekilde daha aşağıda yer alan insanları kabul edecektir ve biri daha burjuva öteki daha halktan iki tür arasında, daha burjuva olan tarafta karşımıza çıkacak olan küçük burjuvayı buluruz. Ko-

27 P. Bourdieu'nün kafasında, şeffaf bir kâğıda geçirilmiş olan bir konum alışlar uzamı şemasının, konumlar uzamı şemasıyla üst üste çakıştırılabileceği düşüncesi vardır. *Ayrım*'ın bölümlerinden birinin, basım öncesi nüshasında neredeyse sözcüğü sözcüğüne bu şekilde bahsediyor: Yaşam biçimleri şeması, okurun birebir kendi üzerine uygulayabileceği ve sosyal grupların özelliklerinin yer aldığı bir aydınger sayfasıyla birlikte veriliyor. (bkz. Pierre Bourdieu ve Monique de Saint Martin, "Anatomie du goût", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 2-3, 1976, s. 2-81.)

numlar ile konumları işgal edenlerin özelliklerini birlikte düşünmek neredeyse doğaldır, ama bunu Ponton'un yaptığı gibi tüm ayrıntısıyla göstermek gerçekten övgüye değer... Yani belli bir anda, konumlarla bu konumu işgal edenlerin yatkınlıkları arasında bir örtüşme vardır. Özetle, tüm zamanlarda, bir konum diğer bir konum için ne ise, o konumu işgal edenler de diğer konumu işgal edenler için aynı şey olacaktır ve ne kadar ayrıntıya inersek, bunu o kadar doğrulayabiliriz: Küçücük bir kesim içinde, küçük bir grupta, üç zıpçıktı aldığımızda mesela... Böylesi mucizevi bir şeyin nasıl gerçekleştiğini, bunun nasıl mümkün olduğunu kendimize sorabiliriz. Bu mekanik bir şey değildir ve yer değiştirmiş, konumlarının yan tarafında bulunan insanlar vardır; mesela (konumlarına yerleşmeden önce) bir süreliğine psikolojik romanlar yazan küçük burjuva sermaye sahipleri vardır.

Bu örtüşmeyi nasıl açıklayabiliriz? Eğer alanı, demir tozunu, ayrım yaratıcı şekilde değiştiren bir güçler alanı olarak düşünecek olursak, insanların, ne kadar yüksek bir kökenden geliyorlarsa, düşük bir kutbun cazibesine o kadar az kapılacaklarını düşünebiliriz pekâlâ – ki bu tamamen de yanlış sayılmaz. Toplumsal faillerin her an, bu alandaki kariyerlerinin farklı stratejik evrelerinde sahip oldukları ya da sahip olmuş oldukları algıyı dikkate almak zorundayız. Başka bir deyişle, 1880'de yazarlarda gözlemlenen bu istatistiki ilişkiyi anlamak için bu uzamda konumlanacaksınızdır. Belli sayıda nesnel ölçütten hareketle, konumun özelliklerini analiz etmekle işe başlarsınız: Mevkiler, yazarların yazdıkları türler, yazma biçimleri vb. Mevkinin tanımlanmasının ardından, toplumsal köken, baba, büyükbaba, anne, damat, vb. gibi klasik ögelerde özelliklerin bir tanımını yaparsınız. Sonrasında, her iki görüntüyü birbiriyle çakıştırırsınız ve neyin uyuştuğunu neyin uyuşmadığını görürsünüz – aslında öncesinde de sonrasında da uyuşur.

Peki, bu buluşma nasıl gerçekleşmiştir? İşte karmaşık şeyler burada karşımıza çıkar. Mekanik örtüşme hipotezinden gitmediğimiz sürece, farklı faillerin, onların geçici ya da kalıcı konumları olabilecek, belli bir anda işgal ettikleri konuma nasıl geldiklerini sormak zorunda kalırız. Analizin zorluklarından biri, bazı konumlarda çok farklı yatkınlıklarda insanlara rastlıyor olmamızdır; kimileri hep buradadır [bu konumdadırlar], kimileriyse o konumdan geçmektedir – toplumsal uzamda da durum böyledir. Hep orada bulunan insanlar arasında, bazıları sonsuza dek oraya sürüldükleri için oradalardır, bazılarıysa gerçekten tercih ettikleri yerler olduğu için oradalardır. Oradan sadece geçmekte olanlarsa, akılsızlık ettikleri için, doğru bir pratik duyuya sahip olmadıkları için oradalardır genelde.

Model açısından söylenmesi gerekeni söyledim sanıyorum. Konumlar uzamıyla yatkınlıklar uzamı arasında belli bir anda gözlemlenen ilişkiyi dikkate almak için, hepsi nihai anda olmayan, ancak alternatiflerle karşı karşıya

bulundukları bir güzergâhın farklı anlarında bulunan failler olduğunu varsaymak gerekiyor: Lise bitirme sınavı Bakalorya'dan sonra edebiyat fakültesine mi yoksa hukuk fakültesine mi gidiyorlar (işte bu 19. yüzyıl için çok önemli bir şey)? Sonrasında romanla mı şiirle mi, natüralist romanla mı ya da gazetecilikle mi ilgileniyorlar? Güzergâhın her anında, bir bilinç değil de, kendileriyle olan örtük bir ilişki gibi bir şey, pratik duyunun özel bir boyutu olarak bir yön bulma duyusu onlara yön verir. Hem "finansal yatırım" hem de topu başka bir yöne değil de belli bir yöne doğru gönderen spordaki "vuruş" anlamında bir tür "yatırım duyusu"ndan bahsetmek daha yerinde olur. Sanat tarihinde çok büyük bir rol oynayan Paris/taşra karşıtlığının yanı sıra, eril ile dişil karşıtlığı ve sosyal kökene göre karşıtlık, bu yatırım duyusu aracılığıyla, alanın özgül yasası açısından yeni bir şeye dönüşecektir.

Tekrar bir geri dönüş yapıyorum: Toplumsal kökenin nasıl etki edeceğini bilmek için, alan kavramını, alanın özgül yasasını anlamış olmak gerekiyor. Normalde, tamamen tersini yaparız; falanca adamcağızdan, onun habitusundan yola çıkarız. Bu bir hatadır. Gerçekte neyin geçer akçe olduğunu (bunun son derece uygun bir sözcük olduğunu düşünüyorum), sınıfsal habitusun kurucu unsurları arasında, olumlu ya da olumsuz anlamda neyin yaptırıma maruz kalacağını anlamak için, genel yasasına bağlı olarak alanın ne talep ettiğini bilmek gerekir. Mesela Zola'nın kazandığını varsayalım: Bir halk devriminden sonra, halka dair tüm habituslar bir artı-değer kazanır ve böylece, devrim sonrası bazı durumlarda görüldüğü üzere, hatalar bir süreliğine tersyüz olur, hatta insanların (belli bir süre) şive taklit etmelerine kadar varabilir olay. Yeni girenin getirdiği şeyin değeri, bu durumda alana bağlı olacaktır. O halde, Escarpit'in yaptığı gibi, işçilerin oğullarının sayısı üzerinden tablo ve istatistikler çıkarmaya ya da yaşlardan ve yüzyıllar üzerinden başka şeyler çıkarmaya çalışmanın bir anlamı yoktur (istatistik en fazla zihinsel on beş düzeltmeyle yorumlayabileceğimiz, oradan buradan şeyler üretir). Önemli olan ise, piyasa ya da alan her değiştiğinde, falanca yazar gibi, Quercy'li bir köylünün oğlu[28] olmanızın getireceği şeyin aslında ya çok şey ya da hiçbir şey ifade etmesi ya da etmemesidir. Alanda, insanlar arasındaki mücadelenin amaçlarından biri, hâkim bir konum işgal etmelerini sağlayacak bir alan kurmaktır. İşte bu nedenle, son derece ölümcül mücadelelerin alanıdır bu. Mücadeleler hayatidir, çünkü kazanılacak bir oyun kurmak söz konusudur. Toplumsal kökenin ya da alandaki konumun, konum alışları belirleyeceğini söyleyen mekanist görüş berbattır, çünkü habitusu dikkate almaz.

---

28 Bourdieu *Les Règles de l'art*'da bu uyuşmamanın [*désajustement*] "ideal-tip örneği" olarak sunduğu Léon Cladel'i düşünüyor olmalı (*a.g.e*, "Points Essais", s. 431-433).

Önerdiğim modelde iki önemli nokta söz konusu: Alan, habitus ve sadece alanın işleyiş yasalarını bilerek habitusa ne olduğunu anlayabiliriz. Bu konudaki binlerce örnekten birini alayım: Realist roman teorisyenlerinden biri olarak görülen Courbet ya da Champfleury örneği... Courbet'nin biyografilerinde köylü bir hava takınmak ve Besançon aksanını kullanmanın etkisi olduğu anlatılır (bu konuda ayrıntı verebilirim ama vaktim az olduğu için analizi sizin kendiniz devam ettirebileceğiniz kadarıyla yetineceğim).[29] Courbet, sosyal kökenini ve taşralı aksanını belli bir alan içinde algılar; kendi aksanını, aksan-olmayanlara kıyasla, ya da aslında aksan dışındakilere kıyasla, bistrolarda buluştuğu diğer sanatçılarla, ressamlarla olan ilişkisinde algılar. Bu koşullarda seçeneği yoktur; iki olasılık vardır: Ya aksanını gizleyecek ya da vurgulayacaktır. Aksanın vurgulanması dediğimiz şey, işte bu, realizmdir. Ama başkalarının realizm yaptığını düşünün... [*Sessizlik*]! Champfleury ve Courbet'nin çağdaşlarının yaptıkları gibi basit bir korelasyon yapabiliriz: "Tabii kolay, köylü çocukları, köylüler, köylüler gibi konuşuyorlar, tabii ki realizm yapıyorlar, köylüleri resmediyorlar, köylü kişileri resmediyorlar, köylü gibi resmediyorlar, vurgulu bir şekilde." Aslında Courbet kendini köylü gibi göstermiştir, Komün'ü taklit etmiştir, ama belirli bir uzamda...

Habitusun özgül etkililiğini anlamak için önemli bir nokta, insanların beraberlerinde, onlara o kadar bağlı bir şey olduğu için söküp atamayacakları habituslarını taşıyor olmalarıdır – işte bu nedenle, habitus son derece gizemlidir. Teorik analizleri fiiliyatta işletmek gerekir: Habitus, bedenselleşmiş sermayenin dış görünüşüdür. Oysa bedenselleşmiş şeyin, herkesin bildiği üzere, sökülüp atılması kolay değildir; kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki büyük bir fark, bedenselleştiğinde (dilsel sermaye örneğindeki gibi) kültürel sermaye taşıyıcısının bedeniyle bütünleşmesidir. Bir bakıma taşıyıcısının tenine yapışık olduğu için, bu sermaye, sermayeden azami fayda sağlamak için verilen mücadelenin tüm anlarında canlı bir engel olacaktır. Ancak işin ilginç yanı, bilimsel ya da sanatsal mücadelelerin, bedensel *hexis*'ler aracılığıyla kendini gösterdiği haliyle, rakiplerin habitusunda tuttukları kayda değer yerdir. (Bir kez daha derinleştirilmesi gereken) bir başka örnek Ingres vakasıdır: Ingres neredeyse tüm çağdaşları tarafından küçümseniyordu çünkü edebiyat salonuna büyük bir kibirle gidiyordu, evet ama aslında bu küçümsemenin esas nedeni son derece burjuva bir habitusa sahip olmasıydı. Kafası bir finansçı ya da toprak sahibi gibi çalışıyordu ve insanla-

29 Courbet hakkında, bkz. *a.ge.*, bu konuda özellikle s. 434-435 ve *Manet. Une révolution symbolique*.

rın onun hakkındaki yargılarında, insanların kullandıkları ve aslında kendiliğinden sosyoloji niteliğinde olan bir tür kendiliğinden karakterbilimciliğin, sosyal kişi hakkındaki sezgisi devreye giriyordu. Daha sonraki kuşağın yargısının, çağdaşların yargısından bu kadar farklı olmasının nedeni bence tam da daha sonrakilerin onu (portrelerin dışında) fiziksel olarak tanımamış olmalarıdır; işte bu nedenle, toplumsal olarak yansızlaşmış bir yargı söz konusudur. Bu, çevirilerin yaptıkları etkiye benzer bir etkidir: Heidegger, Fransızcaya çevrildiğinde, sadece Almancada anlaşılan bir yığın yananlam yitirilir; desosyalize, yani toplumsallıktan koparılmış olur ve toplumsal dünyaya referansı kalmamış bir felsefe yazarı haline gelir. Oysa toplumsal dünya göndermeleriyle dolu biridir. Aynı şekilde, göçüp gitmiş bir yazar söz konusu olduğunda, sonraki kuşaklar uzamdaki konumuna indirgenmiş haldeki kişi hakkında artık hiçbir sezgiye sahip olmaz. Ingres vakasında, onun sonradan yeniden keşfedilmesi, artık onu kimsenin görememesi ve son derece antipatik biri olduğu için ona karşı olan çağdaşlarına, göremedikleri şeyin görünür oluvermesi sayesinde mümkün olmuştur.

Bu konuyu burada kapatıyorum, hem de büyük bir huzursuzluk hissiyle: İnsanların, güzergâhlarının her anında ne olduklarını anlamak için habituslarını bilmek gerekir. 19. yüzyılda resmin ya da edebiyatın toplumsal tarihini incelediğimizde karşılaştığımız zorluklardan biri, tarihin sonunu biliyor olmamızdır. Burada, tarih üzerine en ufak bir düşüncenin bile insanı söylemeye zorladığı bir yalınlık söz konusudur. Ama bundan biraz daha fazlası var: Bir incelemenin ihtiyaçları doğrultusunda, birbirini izleyen (1880, 1890, vb. gibi) tarihlerde, işgal edilen konumların bir dizi nokta olarak temsil edildiklerini aklımızda canlandırabiliriz. İnsanlar bu şekilde ufak yer değiştirmeler yaşayacaklardır. Aynı şekilde x noktasının temsil ettiği falanca, on yıl sonra çok az farklılaşmış bir noktayla temsil edilecektir. Bu küçük yer değiştirmeler bir güzergâh çizer. Bunların biyografiyle hiçbir alakası yoktur. Ancak bu şekilde inşa etmemiz halinde algılayabileceğimiz bir uzamdaki yer değiştirmelerdir bunlar – bu çok önemli... Tüm söylediklerim, Hugo'nun biyografisinin, örneğin bir dizi kronolojik olayın arka arkaya gelmesi değil, uzamda anlamlı bir dizi yer değiştirme olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Elbette bu uzamı inşa etmediğim sürece, Hugo'nun güzergâhını inşa edemem. Bu sonsuz küçük yer değiştirmeler çok önemlidir. Mesela popülist çizgiden başlayan Champfleury, sonunda kelimenin tam anlamıyla popülist bir tür nasyonal sosyalizme varıp III. Napolyon'dan Legion d'honneur Nişanı almıştır. Entelektüel alana yeni girenler için mükemmel ve klasikleşmiş bir güzergâhtır bu: Alanın yasalarına uyarak kendisinden daha başarılı olan burjuva kökenli sanatçılarla ilişkisinden dolayı önce popülizme kaymış, ama popülizmde de başarısız olup bu sefer nasyonal popülizme, yani saldırgan bir sağ üs-

lubuna meyletmiştir. Farklı anlarda bu güzergâhları algılamak, bizzat kendisi de değişen bir alanla sürekli ilişkiye giren habitus denilen küçük programın birbiri ardına gelen uyarlamalarını algılamak demektir. Bazı tarihçiler, Champfleury vakasında, realizminin güzergâhının başında ve sonunda aynı olmadığına odaklanabilirler; ama genellikle tarihçiler nihai sonucu bilirler ve her bir anda, onları, her bir dönemeçte, irdelenen bireyin neden ve nasıl bir başka konumda değil de şu veya bu konumda olduğunu bilmek gibi son derece karmaşık bir soruyu sormaktan alıkoyan bir tarih felsefesine yöneltir. Konumun geleceğini ve bireyin, her bir karar anında, alanın durumu hakkında edinmiş olabileceği algıyı sorgulamak gerekir: Mümkünler uzamını her bir momentte nasıl görmüştür? Buna göre, 1880'li yıllarda şair olarak alana giren biri, karşısında hemen iki figür bulmuştur: Verlaine ve Mallarmé. Ve kendini onlara göre inşa etmiştir.

## Kurgunun inançsız sökümü

Özetlemek gerekirse, artık son ders olduğu için, aslında sizin de kendinize sormuş olmanızı beklediğim bir soruyu sormuş olan Mallarmé'den bir metin okuyacağım sizlere:

> Mutlak bir formülün esiri olan bizler, ancak olan şeyin olduğunu biliyoruz. Ama kendimizi tuzağa düşmekten alamadan, bir şekilde, yanılgılarımız, almak istediğimiz zevki hiçe sayarak tutarsızlığımızı cezalandıracaktır: Çünkü *aşkınlıktır* bunu eyleyen ve uluorta yapmaktan çekinmeseydim eğer, deyim yerindeyse asıl harekete geçirendir derdim; esas parçayı ya da hiçbir şeyi gözler önüne sermek için, kurguyu ve de yazınsal düzeneği ahlâksızca sökerdim. Yine de, yüksekten uçarak, yasaklı olan kimi göğe yükselmelerine ve yıldırımlara fırlatılmışlığına saygı duyuyorum insanların! Yukarıda fırtınalar koparan şeyin bilinci eksik bizlerde.
>
> Neye yarar bu –
> Bir oyuna.[30]

Kabaca, Mallarmé burada müphem, anlaşılmaz bir şekilde, yani açıklamasını yapmadığı bir model uyarınca, benim size söylemiş olduğum şeyi söylüyor. Neden söylenmesini istemediğini söylüyor. İnsanların sadece mutlakta var olabilecek, aşkın, erişilmez bir güzelliğin olmasını arzu ettiklerini, ancak bu yanılsamaya düşmemek gerektiğini söylüyor: Çünkü bu bir tuzak... Bununla birlikte bunu söylemek, edebî mekanizmayı sökmek mümkün de-

30 Stéphane Mallarmé, "La musique et les lettres", *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1970, s. 647. P. Bourdieu bu ifadeyi ve yorumunu *Les Règles de l'art*, s. 450-455'te yeniden alacaktır; ayrıca bkz. *Manet. Une révolution symbolique*, s. 161-162.

ğil. "Ama tuzağa düşmekten alamadan kendimizi, bir şekilde, yanılsamalarımız, almak istediğimiz zevki hiçe sayarak tutarsızlığımızı mahkûm edecektir." Başka bir deyişle, sanat bir fetiştir, kolektif bir yaratım işinin ürünüdür, ama bunu dile getirmek, almak istediğimiz zevki öldürdüğü ölçüde tehlikelidir. İşte sormaktan bıkıp usanmadığım, sosyolojinin işlevi sorusu budur: Sosyoloji, edebiyat zevkini öldüren bir şey midir?

# Ekler

# *Collège de France* Yıllığında Yayımlanan Ders Özetleri

## 1981-1982

Başlangıç olarak sosyal bilimin temel işlemlerini, atama/adlandırmayla ve sınıflandırmayla ilgili olanları inceledik. Sosyolog, sınıflara aidiyet göstergeleri olan, daha önceden adlandırılmış, sınıflandırılmış ve unvanlar, simgeler, ibareler, kısaltmalar taşıyan gerçekliklerle karşılaşır. Mantığını ve gerekliliğini bilmediği tesis edici edimleri farkında olmadan benimseme pahasına, toplumsal atama/adlandırma –özellikle bir göreve, makama atanma– işlemini ve onlar aracılığıyla gerçekleşen kurucu ritüelleri kendine konu edinmelidir. Daha derinlemesine bakıldığında, toplumsal şeylerin inşasında sözcüklere düşen payı incelemesi gerekir; ya da isterseniz şöyle diyelim: Her sınıf mücadelesinin bir boyutu olan sınıflama mücadelelerinin, sınıfların, yaş sınıflarının, cinsiyet sınıflarının ya da toplumsal sınıfların oluşumuna katkısını incelemesi gerekir.

Sosyal bilimler örneğinde, bilimsel sınıflamanın özgüllüğü meselesini ortaya koymak için, bir tarafta sosyoloğun yapmak zorunda kaldığı sınıflama işlemlerini, botanik ve zooloji gibi başka bilimlerin yaptığı sınıflama işlemleriyle karşılaştırdık; diğer tarafta, toplumsal faillerin pratikte yaptıkları ve simgesel etkililikleri yönünden hakaretle resmî atama arasında yer alan sınıflama işlemleriyle karşılaştırdık. Biyolojik sınıflandırmalar gibi sosyolojinin sınıflamaları da kendi aralarında bağıntılı olan ve gözlemlenen en büyük varyasyon kesiminden sorumlu bir özellikler bütününü dikkate alır. Bu bakımdan, hakaretin bir örneği olduğu ve pratik amaçlarla yönlendirilmiş olan özel bir ölçütü önceleyen pratik sınıflamalardan ayrılır. Ancak pratik

sınıflama işlemlerinin analizi, biyolojiden farklı olarak sadece bir bilgi sorunu olarak değil, sosyolojinin sınıflama sorusunu soran faillerle işi olduğunu hatırlatır: Sosyoloğun, yığışım ölçütleri olarak ele aldığı özellikler, parçalar ya da sınıflar arasındaki nesnel mesafelerin göstergeleri, gerçekte güçler olarak işler. İşte bu nedenle, nesnel ölçülerden hareketle yaptığı ölçütler hiyerarşisi, onu korumayı ya da değiştirmeyi hedefleyen mücadelelerin hem çıktısı, hem de amacıdır. Sınıfların var olması ya da var olmaması üzerine bir sınıflar mücadelesi söz konusudur. Ve bilim, bu bölümlemelerin gözlemlenen durumunun bugününde ve geleceğinde, bireylerin ve grupların onlar aracılığıyla bu bölümlemelerin bir *temsilini* dayatmaya çalıştıkları mücadelelere bağlı olduğunu aklından çıkarmadan nesnel bölümlemeleri yapmalıdır.

Söz konusu toplumsal dünyaysa, dile ve daha genel olarak temsillere, gerçekliğin inşasının salt simgesel etkililiğini atfeden yeni-Kantçı teori kesinlikle haklıdır: Sosyal bilim, toplumsal gerçekliği üretmeye katkı sağlayan adlandırmanın (ya da oluşumun ya da atamanın) simgesel iktidarı için verilen mücadelenin mantığını çözümlemelidir. Bu bağlamda, daha yakınlarda dilbilimciler tarafından tartışılmış olan hakaret örneğine dönebiliriz: Kendi içinde tüm bir grubun ortakduyusuna, *konsensüsüne* ve *homologein*'ine sahip cins isimlerin, özellikle de (jandarma, profesör gibi) meslek isimlerinin, yani meşru bir vekilin yaptığı toplumsal adlandırma/atama ediminin ifade ettiği ortakduyunun aksine, hakaretin başvurduğu "nitelik belirten isimlerin" (ahmak) sadece söyleyeni bağlayan *idios logos* olarak çok zayıf bir simgesel etkililiği vardır. Ancak ortak olarak, edimsel ya da daha basit bir ifadeyle sihirli diyebileceğimiz bir niyeti beraberlerinde taşırlar: Adlandırma/atama gibi hakaret de, kendi adına ya da bir grup adına eyleyen bir bireyin şu ya da bu özelliği olan birine kastettiği, onun şu ya da bu özelliğe sahip olduğunu söylediği, toplumsal olarak az çok temelli atama ya da azil edimleri sınıfına dahildir. Başka bir deyişle, tıpkı adlandırma gibi, hakaret de belli bir toplumsal dünya görüşü, yani toplumsal dünyanın bölümlemelerini dayatmakta toplumsal bakımdan meşru görülen güç olarak, simgesel otorite üzerinde bir hak iddiasını ifade eder.

Sosyal bilim, toplumsal dünyayı görmenin müsaade edilmiş bir biçimini dayatarak bu dünyanın gerçekliğini kurmaya katkı sağlayan bir teori etkisi teorisini toplumsal dünya teorisine dahil etmelidir: Sözcük, *daha ziyade* halk deyişi, atasözü ya da tüm stereotip veya ritüel deyiş biçimleri, algı izlenceleridir. Bizzat bilimin kaçınılmaz olarak müdahil olduğu meşru görüşün dayatılması için girişilen mücadelede, failler kendi simgesel sermayeleriyle, yani bir grup içinde tanınırlıklarıyla orantılı bir gücü ellerinde bulundururlar: Söylemin edimsel etkililiğini temellendiren otorite, bir *percipere* dayat-

mayı sağlayan bir *percipi*; yani bir nevi kâhin, bilinen ve tanınan bir varlıktır. Grupları yaratanları yaratanlar, daima gruplardır.

Atama ve azlin simgesel gücünün nasıl oluştuğunu anlamak için, grupların, vekillerini grup otoritesini temsil eden temsilci olarak kurmalarını sağlayan sihirli töz değiştirme işlemini tanımlayan (Kantorowicz, Post gibi) hukuk tarihçilerinin analizlerini örnek alabiliriz. (Kanonistlerin sevdikleri sözcük oyununa göre) bakanlığın [*ministère*] gizemine [*mystère*], ancak (sözcüğün farklı anlamlarıyla) *temsil* mantığının tarihsel çözümlemesiyle nüfuz edilebilir; ki bu temsil mantığı uyarınca, temsilci, kendisini kuran grubu kurmuş olur: Grup *adına* ve her şeyden önce de talimat sihriyle grup hakkında konuşma ve eylemek için tam yetkiyle donatılan sözcü, sadece bu vekâletle var olan grubun vekilidir. Grup, kişiyi oldurur; onu sıradan birey durumundan çıkarır; kendisi aracılığıyla tek bir insanmış gibi konuşmasına ve hareket etmesine olanak tanıyarak hayalî bir kişi haline getirir. Buna karşılık, "kendini grup yerine koyma", grup adına konuşma ve hareket etme hakkını elde eder: "*Status est magistratus*", "Devlet, benim". Kurulmuş bir bedene (kendi bedenini) verir.

Devletin temsilcisi şahsen *consensus omnium*'a sahiptir, ortakduyunun vekilidir. Resmî adlandırma/atama, eğitim unvanı mesela, tüm piyasalarda evrensel olarak geçerlidir. Leibniz'e katılarak, Devlet'in, tüm perspektiflerin geometral mekânı olduğunu söyleyebiliriz: Aslında (lise bitirme sınavını kazanmış; profesör ya da bakan olarak) adlandırma/atama, herkesin herkese karşı verdiği simgesel mücadeleden ayrılır; toplumsal failler hakkında, müsaade edilen, tanınan, yani keyfî gerçekliği yanlış-tanınan perspektifi sunar. İşte bu anlamda Devlet, meşru simgesel şiddet tekelini elinde bulundurandır.

## 1982-1983

Sosyal bilim açısından, nesne ne (biyolojik) birey ne de bireyler topluluğu olarak gruptur; bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) ve şeylerde, toplumsalın iki gerçekleşimi arasındaki ilişkidir; yani toplumsalın bedende kuruluşunun ürünü olan algı, beğeni ve eylem şemaları sistemi *habituslar* ile toplumsalın şeylerde ya da fiziksel şeylerin neredeyse-gerçekliğine sahip mekanizmalarda kuruluşunun ürünü olan nesnel ilişkiler sistemi *alanlar* arasındaki ilişkidir. Dahası, tabii ki aynı zamanda bu ilişkide meydana gelen her şeydir; yani algılanan ve onaylanan gerçeklikler formunda, yani eylem alanı ve mücadele alanları olarak kendini gösterdiklerinde, toplumsal pratikler ile alanlar arasındaki ilişkide...

Habitus ile alan arasındaki ilişki çift yönlüdür: Yani bir taraftan bir koşullanma ilişkisidir; alan, bir alanın (ya da bir alanlar bütünün) zorunluluğu-

nun bedenselleşmesi olan habitusu yapılandırmaktadır; bir taraftan da bir bilme ilişkisidir; anlamla ve içinde yatırım yapmaya değecek nitelikte değerle yüklü bir dünya olarak alanın oluşumuna katkı sağlayan, habitustur. Bunun bir sonucu olarak, bilme ilişkisi bir yandan habitusun yapılarını biçimlendiren öncel bir koşullanma ilişkisine bağlıdır. Diğer yandan bilim, bu durumda, bilmenin bilinmesidir ve sosyolojik olarak alan deneyiminin ya da daha kesin bir ifadeyle değişmezlerin (mesela gündelik pratik ile doksik deneyimin, krizin ve eleştirel ilişkinin vb. analiziyle) ve de farklı habituslarla farklı alanların varyasyonlarının yön verdiği bir fenomenolojiye saha açmalıdır. Özetle, sosyal bilimin özelliği, bu gerçekliği bilme amacı güden failleri kuşatan gerçekliği bilgi nesnesi edinmesinde yatmaktadır. Yani pratik olarak bir pratik teorisi ile bunun içerimlediği pratik bir bilme biçiminin teorisini kurmaktır söz konusu olan.

Pratiğin özgül mantığı ile pratik bilginin mantığının yeterli bir tanımını yapmak gerekiyorsa, bunu, epistemolojik bir tür onur meselesine boyun eğmek için değil, bilimsel sonuçlar üretmek için yapıyoruz demektir: Aslında bilimsel bilgiyle pratik bilginin, bilim insanı bakış açısıyla failin bakış açısının birbirine karıştırılması, sosyolojide olduğu kadar ekonomide de yapılan bir dizi ortak hatanın temelinde yatar. Bugün, etkileşimcilik, etnometodoloji, bilişsel antropoloji gibi sosyal bilimlerin en ileri akımları tarafından neredeyse serbestçe yürütülen bu analiz işi, sosyal bilimlerde hep olduğu gibi olağanüstü toplumsal engeller nedeniyle zorlaşmış durumda: Bütüncül mutlak bilginin, nesnel anlamın, yanlış bilincin ya da kopuş teorilerinden geçerek, klasik bilgi teorisinin Tanrı-filozofundan, toplumsal dünyanın klasik teorisinin kral-sosyoloğuna varıncaya dek; Alexander Baumgarten'ın *gnoseologia inferior* dediği şeyi hor görme hiç güç kaybetmedi. Oysa, her ne kadar sosyoloğun toplumsalın kendiliğinden bilgisinden kopması gerektiği kesin olsa da, sosyolog yine de ona karşı bilimsel bilgisini inşa ettiği ve her halükârda pratiklere yön vermeye devam eden bilgiyi, teorisine dahil etmelidir. Ki bu da gündelik bilgiyle olan en kesin kopuşların sorumlusu (Marx, Durkheim gibi) büyük nesnelci sosyologların yapmayı beceremedikleri taraf seçmede kökten bir değişiklik olduğunu varsayıyor. Tüm toplumsal engeller bir yana, *gnoseologia inferior*'un bilimi, oldukça çetrefilli sorunlar yaratır: Genelde başımıza geldiği üzere, nesneye karşı, yani genellikle nesneye uyguladığımız pratik mantık ile Baumgarten'ın bahsettiği *perceptio confusa*'nın eğilimlerine karşı inşa edilen araçlarla, nesneye de zarar vermeksizin ne karanlık ne de muğlak olacak bir karanlıklar ve muğlaklıklar bilimi yapmaktır söz konusu olan (ne zaman ki doğal denilen mantıkları gerekçelendirmek isteriz, işte o zaman özgül bir keskinlikle karşımıza çıkar bu sorun).

Pratik bilgi ilişkisi, özne ile bu şekliyle inşa edilen ve sorun yaratan nesne arasındaki bir ilişki değildir. Bedenselleşmiş toplumsallık olarak, toplumsal dünya özelliğine sahip olan habitus, orada kendi evinde hissettiği ve anlam ve alakayla donatılmış olarak anında kavradığı, yaşadığı alanda doğrudan var olur. Başarıya ulaşan pratik eylem, Platon'un *orthè doxa*'sıyla, doğru kanı ya da tam isabet kanıyla analojiyle tanımlanabilir (Ménon, 98c): Yatkınlıklarla konum, oyun duyusuyla oyun arasındaki örtüşme, onu açıkça bir amaç olarak benimsemiş olmaksızın, failin hesapsızca, hatta bilinçsizce "yapılması gerekeni" yapmasına neden olur. Habitus kuramı normalde eylem üzerine düşüncenin hapsolduğu başlıbaşına bir dizi alternatiften kaçınmayı sağlar. Bilinç ve şey alternatifi: Oyun duyusu olarak habitus, illaki bu şekilde belirlenmiş, yani amaç olarak belirlenmiş olmasına gerek duymaksızın, ereklilik yanılgısı yaratabilecek olan, oyunun beklentilerine uyarlanmış eylemler üretir. (Farklı biçimleriyle) mekanizm ve ereklililik alternatifi: Ne pasif olarak mekanizmalara tabi olan şeyler, ne de kendine bilinçli olarak hesaplanmış erekler belirleyen özne; failler, pratiğin gündelik düzeni içinde ne nedenlerin mekanik baskısı altında, ne de nedenlerin bilinciyle eylemde bulunurlar. Faydacı bireycilikle (ve tüm rasyonel seçim teorileriyle) birlikte öznel teleoloji ve kişiselleştirilmiş kolektiflere niyetler ve projeler atfeden en iyi ve en kötü işlevselliğiyle nesnel teleoloji alternatifi.

Aynı adımda, olduğu haliyle uzun uzadıya düşünülmediği için pratiklerin analizi içine sızma eğilimi gösteren bir bilimsel bilme biçimi teorisi üretmeden, bir pratik bilme biçimi teorisi üretemeyiz. Bilimsel öznenin pratik habitusa bu ikamesi, sosyoloji ya da ekonomi teorilerinin büyük bir bölümünün açıkça ya da üstü örtük biçimde giriştikleri eylem felsefesinde özellikle görünür haldedir; yani failin, bilincinde olduğu çıkarının yön verdiği, açık şekilde seçme ve karar verme yetisine sahip, hattı zatında bir işe yararlık işlevine indirgenen, yani bireysel ya da kolektif tarihe bağlı özelliklerden tamamen yalıtılmış rasyonel hesapçı olarak temsili (işte tam da bunlar habitus biçiminde kaydedilir.) Bu noktada, mesela beklenti ve yatırımlarını çıkar sağlama olasılığıyla tartarak, her şeyi bilerek hareket eden bu failin, yine sadece bilim insanının bildiği, eyleyen failin bilimsel özneye yansıtılmasına dayanan, nedenlerin baskısıyla mekanik olarak yol bulan failin erekçi bir versiyonundan öte bir şey olmadığını görüyoruz. Rasyonel hesabın düşsel antropolojisinden, dilbilgisel öznelere, bilen ve eyleyen özneler olarak muamele etmeyi sağlayan dil oyunları lehine, kendi ereklerini belirleyen kişiselleşmiş toplumsal dünyayı dolduran eylem ve tarih teorileriyle birlikte samimi mitolojiye geçiyoruz (Verilen örnekler: Okul ... bertaraf ediyor, vb.).

Habitus teorisi, rasyonel ya da makul fail, her ne kadar antropolojik olarak yanlış da olsa bireysel ya da kolektif fail teorisinin erekçiliğinin neden ampi-

rik olarak gözlemlenebilir gerçeklik içine kök salıyor gibi görünebileceğini açıklıyor. Açıkça belirlenen ereklerin bilinçli hedeflenmesiyle, eylemi belirlenmiş gibi gören bireyci erekçilik oldukça haklı bir yanılsama: Habitusun, alana kazılı gerekliliklere ve olasılıklara öncesinden uyarlanmasını destekleyen oyun duyusu, ulaşılmış bir gelecek hedefi görünümlerinde ortaya çıkar. Aynı şekilde, aynı koşulların ve aynı koşullanmaların ürünü olarak, her tür komplonun haricinde benzer ve uzlaşılmış pratiklere sebep olabilecek aynı sınıf habituslarının yapısal yakınlığı (örneğin profesör kadrosunun, öğrenci sayısının artmasıyla öğretmen kadrosunun artışını dayatmasına verdikleri tepkilerde), toplumsal dünyada gözlemlenen ve genellikle gerek bireyci bir erekçilik mantığıyla (komplo teorileriyle birlikte), gerekse (*homeostasis* vb.) organisist metaforlar aracılığıyla anlama arzusu duyduğumuz neredeyse-teleolojik fenomenleri açıklıyor.

Habitus kavramının teorik işlevlerini hatırlattıktan ve habitusun gerçek anlamda alanla olan ilişkisinde gerçekleştiğini ve potansiyellerini alanla ilişkisinde ortaya çıkardığını gösterdikten sonra, alanların genel özelliklerini tespit etmeye girişebiliriz. Alandan bahsetmek, doğrudan görünür olanın, bireylerin, grupların, etkileşimlerin –maddi ve simgesel aışverişlerin vb.– büyüsüne kapıldığından, konumlararası görünmez ilişkileri, içinde ortaya çıktıkları ve yapılandırdıkları etkileşimlere indirgenemez olan ilişkileri görmezden gelen özcü düşünce biçimiyle bağları koparmak demektir her şeyden önce. Sosyoloji, bu nesnelci momentinde bir *analysis situs*'tür, yani konumlar (ya da mevkiler) arasındaki nesnel ilişkiler, konumları işgal eden faillere oranla ve onların niyetlerine ve ereklerine oranla (ve "ilişkiler" ağına da indirgenemeyecek olan) görece bağımsız ilişkiler uzamının analizdir. İnşa edilmiş konumların, yani içinde her bir konumun (yukarı, aşağı ya da orta, tahakküm eden ya da tahakküm edilen olarak) tanımlandığının bilinmesinin, onları işgal edenlerin konumlanışlarının bilinmesini kapsadığını gösterebiliriz.

Zamanın belli bir anında kavrandığında, alan, alana tüm girenler üzerinde etkili olan olası güçlerin görece özerk bir uzamı olarak çıkar karşımıza; alanın yapısı özgül, yani incelenen alanda etkili olan ve alandaki konumu bu yapı içinde işgal edilen konum tarafından belirlenen iktidarın dağılım yapısından öte bir şey değildir. Olası güçler alanı olarak alan, aynı zamanda olası eylemler alanı ve özellikle de güçler alanını muhafaza etmeyi ya da dönüştürmeyi amaçlayan bir mücadele alanıdır. Başka bir deyişle konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağı olarak alan –habitusu kuran yatkınlıklar aracılığıyla– tekil failler ya da fail grupları olarak bu konumları işgal edenlerin, kendi adlarına ya da bir kurum adına konumlarını muhafaza etmek ya da iyileştirmek için verdikleri (açık ya da gizli) mücadelelerinde benimsedikleri stratejile-

ri tesis eder ve yönlendirir; bunun karşılığında da faillerin, onlar vasıtasıyla nesnel ilişkiler ağını muhafaza etmeye ya da dönüştürmeye çalıştıkları mücadeleler, güç ve yönelimlerinde güç ilişkisindeki konum tarafından belirlenir. Ya da daha somut bir ifadeyle, oyundaki kozlarla, yani belli bir oyunda elde bulundurulan güç ilkesi olarak özgül sermaye tarafından belirlenir.

Güçler alanı olarak ve mücadeleler alanı olarak alanın iki tanımını birbirine eklemlemeyi sağlayan habitus ve alan arasındaki ilişkilerin incelemesini, (bunun içine dahil olan güçler teorisiyle) sermayenin farklı türleriyle alan ile sermaye arasındaki ilişkinin analizini ve de alanların işleyişinin formel yasalarının ya da değişmezlerinin arayışını başka bir eğitim yılına bırakarak, biz burada (yeni bir yayına konu olacak) 19. yüzyıl sonunda Fransa'da yazınsal ve sanatsal alan özel vakasının analizine yer verdik.

# Genel Sosyoloji Dersinin Pierre Bourdieu Külliyatındaki Yeri

Patrick Champagne - Julien Duval

Pierre Bourdieu'nün Nisan 1982 ile Ocak 1983 tarihleri arasında Collège de France'ta verdiği ve bu ciltte yayımlanan iki dönem dersi, kurumda verdiği derslerin ilk iki yılına denk düşüyor. Kısa bir zaman sürecinde verdiği bu dersler,[1] onun habitus, sermaye ve alan kavramlarına dayanan sosyoloji teorisinin genel hatlarını sunma kaygısını ortaya koyuyor. Her ne kadar Bourdieu yirmi yıl boyunca Collège de France'ta verdiği derslerde, bazı eğitim dönemlerini belli bir konuya odaklamış olsa da (devlet, sanat alanı, bilim alanı), sosyolojisinin temel kavramlarına ayırdığı ilk beş yıl için bu geçerli değildir. Dersini, ilk oturumun başında da belirttiği üzere, araştırma çalışmasının "temel hatlarını" tanıtma niyetiyle "Genel Sosyoloji Dersi" olarak adlandırmıştır.

Bu ilk yıllar için açıkladığı program, "kilit kavramlar"ın "kavramsal işleyişini" ve araştırmada almaları beklenen "teknik işlevi" analiz etme amacı güdüyor. Bu "teorileştirme çalışması" öncesinde –ki ilk ders yılının konusu budur– bir pratik kuramı yapmayı, yani "bilimsel özne ile nesnesi arasındaki ilişki"nin bir analizinin yapılmasını ya da daha net bir ifadeyle, bilim insanının ürettiği sınıflandırmayla toplumsal faillerin kullandıkları sınıflandırmalar arasındaki ilişkiyi analiz etmeyi gerektiriyor. Ancak ikinci yıl derslerinde, çalışmalarının seyrinde habitus ve alan kavramlarını geliştirmesinin nedenlerinin yanı sıra, özellikle "temel kavramların birbirine eklemlenişi ve bu kavramları bir araya getiren ilişkilerin yapısı" üzerinde durarak, bu kavram-

1 Collège de France'taki yıllık dersler birkaç haftaya toplanmış durumda, oysa Bourdieu'nün ilk yılı akademik eğitim yılının tam sonunda yapılıyor (Nisan ile Haziran 1982 arası); ikinci senesiyse bir sonraki akademik yılın en başında yapılıyor (Ekim ile Ocak arası).

ları, karşısında ya da birlikte inşa ettiği felsefe ve sosyal bilim geleneklerini açıklamaya başlıyor. Bu ikinci ders yılı sırasında, habitus ve alanı ve bunların ilişkilerini uzun uzadıya ele alıyor; ancak süre kısıtlılığından dolayı, alan kavramıyla ilişkilerinde sermaye kavramının incelemesini bir sonraki seneye bırakıyor.

Verilen ad ve koyduğu amaç nedeniyle ders, Bourdieu'nün sosyolojisine ve teorisine bir giriş olarak okunabilir. Hatta neredeyse Max Weber'in ölümünden sonra yayımlanan *Ekonomi ve Toplum* kitabının bir tür muadili olarak dahi görülebilir. Dersin bu tür bir kullanımına karşı, Bourdieu'nün yapıtına aşina okurlar, onun "genel sunuş"[2] teşebbüsüne ya da teorik sentezlere karşı defaatle dile getirdiği ihtiyatı anımsayacaklardır. Yine, kırk yıl boyunca düşünümünü derinleştirmekten ve karmaşıklaştırmaktan hiç vazgeçmediği için, bu derste sunulan analizlerinin belli bir zamansallık içerdiğini de göreceklerdir. Bu mantıkla düşünüldüğünde, bu ders, Bourdieu düşüncesinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine bir sorgulamada salt tarihsel bir belge olarak okunma tehlikesini de taşıyor; oysa son derece kendine özgü bir girişime denk düşüyor: Bourdieu daha öncesinde hiç böylesi bir çalışmaya girişmiş değildir; sonrasında da tam böylesi bir çalışma yapmadığını söyleyebiliriz.[3]

Dersin, verildiği yer ve koşulların yanı sıra, Boudieu'nün yapıtındaki evre, hatta içinde yer aldığı dönem akılda tutularak okunması tartışmasız faydalı olacaktır. Ama böyle yapılmalı derken kesinlikle değerini göreceleştirmekten bahsetmiyoruz. Aksine bağlamsallaştırma, Bourdieu'nün biraz öğretme maksadıyla ve/veya biraz da teorisist gayelerle bu ders yöntemini tercih etmesinin onun açısından neden şaşırtıcı olduğunu, ama bu yönteme, aslında ödün vermeksizin yapmaya çalıştığı ve düşüncesini açıkladığı başka yazılarında daha az görünür olan yönlerine değinmek için başvurduğunu anlamaya yardımcı olabilir.

Derslerin tekrar yazıya geçirilmesinin aslında neleri yok ettiğini söylemekle başlamak gerekiyor: Bu derslerin içinde verildikleri somut koşulları... Hem ilişkili oldukları disipline göre, hem uzmanlık derecesine ve profesörlerin saygınlığına göre, Collège de France'taki eğitimler birbirinden çok farklı biçimlerde gerçekleşir. Bourdieu'nün derslerine, başlangıcından itiba-

2 Bkz. örneğin Pierre Bourdieu ve Yvette Delsaut, "Sur l'esprit de la recherche. Entretien", Yvette Delsaut ve Marie-Christine Rivière, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, suivi d'un entretien sur l'esprit de la recherche*, Le Temps des cerises, Pantin, 2002, s. 204-205 (P. Bourdieu, bu pasajda, özellikle "kendisinin araçsallaştırılmasının etkilerinden bahsediyor ve Max Weber'in *Économie et société* adlı kitabından bahsederek, "kendimi içine batmaktan korumak zorunda olduğum tehlikeli bir teşebbüs olduğunu düşündüm [...]" diyor.

3 *Pascalca Düşünme Çabaları*, yeri geldiğinde benzer bir girişim gibi görünebilir, ancak kitap teorik bir sentezini sunmak yerine, Bourdieu'nün girişiminin felsefi etkileşimlerini somutlaştırma amacını gütmektedir.

ren çok sayıda kişi katılmıştır. Büyük amfi, ilk dersten itibaren derslere katılmak için gelen devasa kitleye yetmediği için, Collège de France, dersin canlı video gösteriminin yapıldığı ikinci bir salon açmak zorunda kalmış, öğrencilerin Bourdieu'nün derslerine gösterdikleri ilgi azalmadığı için de dersler hep bu şekilde, iki salonda devam etmiştir. Her ne kadar 1970'li yıllarda École pratique des hautes études'de (EPHE) verdiği seminerler yine büyük bir ilgi görmüş olsa da, bu seminerlere katılanların sayısı ve yapısı, Collège de France derslerinin müdavimlerinden, araştırmacılardan, öğrencilerden, sadece izlemeye gelenlerden, meraklılardan oluşan kitleden daha homojen olmuştur. Collège de France dinleyici kitlesinin heterojenliği, bilginin aktarılmasını zorlaştırmış ya da en azından yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir durum teşkil etmiştir. 1960'lı yıllardan itibaren eğitim eşitsizliklerine karşı mücadele etmek için rasyonel bir pedagojinin benimsenmesi gerektiğini ileri süren, *Vârisler* ve *Yeniden Üretim* gibi kitaplar kaleme alan yazar, sosyolojik olarak analiz ederken ve dinleyici kitlenin bunun farkına varmasına uğraşırken, fazla beklentiye girmeksizin bu sorunu bertaraf etmeyi ummuş, derslerin başında çok defa dile getirdiği üzere, pek de rasyonel olmayan bu durumun hep bilincinde olmuştur.

Karşılıklı entelektüel paylaşıma çok uygun olmayan Collège dersleri, Bourdieu'yü hem kaygılandıran hem de göğüslemeyi göze aldığı gerçek bir sınav olmuştur: Ondan gerçek bir performans bekleyen, kalabalık ve talepkâr bir kitlenin önünde kendini var etmelidir, ama dersler onun için aynı zamanda, dinleyicilere sunarak ve salonla bir tür diyalog kurmaya çalışarak analizlerini sınamak için bir fırsat olmuştur. Her ne kadar tercihi küçük araştırmacı kitleleri yönünde olsa da, dokusu itibariyle daha heterojen ve daha kalabalık olan Collège'deki dinleyici kitlesi, Bourdieu'nün kendine has o ders verme ve araştırmalarının anlaşılmasını sağlama biçiminde büyük bir değişiklik yaratmaz. Yani daha önce seminerleri takip etmiş olanlar Collège'de verdiği derslerde yabancılık çekmemiş ve hatta zaten kendisi de "... yapmaya [çalışmanın] dışında [kendisi] için başka bir yolun mümkün olmadığını" söyleyerek bunu vurgulamıştır. Ona alışkın dinleyiciler, parantezlerle, konu dışına çıkmalarla, metodolojik çekincelerle, dil düzeyi değişiklikleriyle dolu, sürekli peşinden gidilen ve o ana kadar düşünülmüş olduğu haliyle kendini teslim etmeyip dersin düşünmeye devam etmek için fırsat olarak kullanıldığı bir düşüncenin sürekli yeni baştan ifade edildiği, son derece titizlikle hazırlanmış ama asla bütünüyle kullanılmamış ders notlarına dayalı bir doğaçlama biçimi bulmuşlardır onda. Bourdieu, ilk dersten itibaren, *agregasyon* dersinde örneğini bulabileceğimiz ve "zarafet" arayışına, konuşmacının değerine odaklanan, dolayısıyla araştırma mantığına ters düşen "Fransız usulü ders"i reddettiğini ifade etmiştir. Ona göre araştırma mantığı, ken-

dini "ağırlıklardan" ve belirgin "uzunluklardan", "tereddütlerden" ve "yerinde sayıklamalardan", risk almalardan kesinlikle yalıtamaz. Bourdieu'nün dersleri, konuşmacı tarafından sıkı sıkıya izlenen bir sunum planına göre hazırlanmış bilgileri bir akış dahilinde sunan, biçimlendirilmiş akademik derslerden uzaktır ve çoğunlukla ders süresini aşmıştır. Önceden hazırlanmış bir bilgi bütüncesinden ziyade, alışılageldik yöntemlerden ayrışan bir düşünme biçimini aktarmak söz konusu olduğundan, bir bakıma öngörülemezdirler. Bu hazırlık ve kontrollü doğaçlama karışımı üslup, oldukça serbest olsa da, Bourdieu'nün düzenli olarak gerisinde kaldığı, ancak asla odaktan düşürmediği ve bazen beklenmedik sapmalarla birlikte yeniden bulduğu bir plana göre yapılandırılmış bir söylem üretmiştir.

Bu ciltte yayımlanan dersler, Bourdieu'nün yayımlanan ilk dersleri olmasa da Collège de France'ta verdiği ilk derslerdir. Onun sadece bu kuruma girişi bile paradoksal bir özellik taşır. Collège de France profesörler heyeti tarafından seçilmesi, yapıtının yüksek bilimsel tanınırlılığının göstergesidir. Ancak siyasal otorite tarafından gecikmeli biçimde görevlendirilmesi, sosyolojiye ya da en azından onun yaptığı sosyolojiye karşı gizli husumeti de gözler önüne serer. Christophe Charle da görevlendirme sürecinin iki evresi arasındaki çelişkinin altını çizmiştir. Collège de France profesörler heyeti tarafından seçilmenin temel evresi zorluk çıkmadan gerçekleşir: Bourdieu, ilk adaylığında ve rakibi Alain Tourraine karşısında net bir üstünlükle seçilir. Buna karşılık, atanması hiç de normal olmayan bir sürede gerçekleşir. Institut de France'ın beş akademisinden biri olan Académie des sciences morales et politiques'in istişari oylaması olumsuz sonuç verir ve solun iktidara gelmesiyle sonuçlanacak olan 1981 Cumhurbaşkanlığı Seçimleri yaklaşırken, görevdeki bakan, onaylamadığı bu atama kararını kendisinden sonraki bakana bırakmayı tercih eder.[4] Bu nedenle, Bourdieu açılış dersini ancak 23 Nisan 1982'de verebilir.[5] Bu dersinde Collège de France gibi bir kurumda sosyolojinin varlığının, özellikle de kendisinin tasarladığı gibi bir sosyolojinin varlığının, "kurumun ve kurumla olan mutlu veya mutsuz ilişkinin biliminin"[6] paradoksundan bahsetmiştir.

Elli iki yaşında, o güne kadar Collège de France'ta çok fazla temsil edilmemiş (ve sadece ara ara temsil bulmuş) bir disiplinin temsilcisi olmuştur. Kurucusu Émile Durkheim kuruma kabul edilmez çünkü dönemin eğitim bakanı, bugün çoğu kişinin unuttuğu, yazınsal ve dünyevi özellikle-

4 Bu konularla ilgili olarak ve daha genel olarak Bourdieu'nün Collège de France'taki profesörlüğü üzerine (ve de *Homo academicus* içinde bu kuruma ayırdığı analizler üzerine) bkz. Christophe Charle, "Collège de France", (der.) Gisèle Sapiro, *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS Éditions, Paris, 2016.

5 *Leçon sur la leçon* adıyla yayımlanan.

6 *A.g.e.*, s. 8.

rinden dolayı olsa gerek, 1897 ile 1929 yılları arasında farklı kaynaklardan beslenen "sosyal felsefe" dersini veren Jean Izoulet'yi atamayı tercih etmiştir. 1930'lu yılların başında, Durkheim'ın yeğeni ve öğrencisi Marcel Mauss, Collège'e seçilir. Mauss, ("etnoloji" kürsüsünde değil de)[7] "sosyoloji" kürsüsünde olmak istemiştir; ki elbette bunun tehlikeleri vardır ve onun verdiği açılış dersi, programını "genel sosyoloji"nin öğretilmesine vakfetmeyi tasarladığını gösterir.[8] Ama o bunu gerçekleştiremez. Mauss'un verdiği dersler, Durkheimcı grubun üyelerinin (kendisi dışında Robert Hertz ve Henri Hubert'in) "arkaik" ya da "alt tip"teki toplumlara yönelik çalışmalarına odaklanır ve çok sınırlı bir yankı bulur: Durkheimcı girişim bir gerileme evresi yaşamaktadır ve Mauss, EPHE'de yaptığı gibi küçük gruplar halinde okuma ve yorumlama seminerleri yapmak için büyük dersler verme iddiasından vazgeçer.[9]

1931 yılında, Durkheim'ın bir diğer öğrencisi François Simiand, Mauss'a katılır, ama o da Paris Belediyesi tarafından 1907 yılında kurulan "Emek Tarihi" kürsüsündedir. Simiand'ın, o dönem ekonomi üzerine yapmakta olduğu çalışmaları etrafında[10] verdiği ve büyük bir uzmanlık isteyen ders, Nisan 1935'te altmış iki yaşında ani ölümüyle sekteye uğrar. 1944'te, tam da Mauss, Vichy'nin antisemitist kanunları uyarınca erken emekli edilmişken, Durkheim'ın üçüncü bir öğrencisi, Maurice Halbwachs seçilir ve atanır. Halbwachs, İşgal dönemi koşullarında, bir "sosyoloji" kürsüsünün kurulması talebindeki başarısızlığa kendini adamıştır.[11] Halbwachs, Durkheim'ın çalışmalarına ve bunlara kendi yapmış olduğu katkılara (kimileri için kısmen Bourdieu'nün çalışmalarını muştulayan yönlerde: Toplumsal sınıflar ya da toplumsal olanın bireyselleşmesiyle ilgili katkılara) yer veren ge-

---

7 Marcel Mauss'un hâlâ "Durkheimcı sosyolojiye karşı önyargı"nın damgasını vurduğu bir bağlamda seçilmesi hakkında bkz. Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994, s. 563 vd.

8 (Bir kısmı kaybolan) bu ders, Jean-François Bert'in sunuşuyla yakın bir tarihte yayımlandı: "Un inédit: la leçon inaugurale de Marcel Mauss au Collège de France", *Terrains*, sayı 59, 2012, s. 138-151.

9 Bkz. M. Fournier, *Marcel Mauss, a.g.e*, s. 590 vd. 592-593. sayfalarda Marcel Mauss'un Collège de France'ta verdiği derslerin bir listesi yer almaktadır.

10 François Simiand'ın, hayatının son yıllarında yayımladığı metinler arasında ve onun ölümünden sonra yayımlanan metinler arasında, bazıları onun Collège de France'taki derslerinden çıkan metinlerdir: Özellikle, *Inflation et stabilisation alternées. Le développement économique des États-Unis des origines coloniales au temps présent*, Domat-Montchrestien, Paris, 1934 ve "La psychologie sociale des crises et les fluctuations de courte durée", *Annales sociologiques*, D Serisi, Fasikül 2, 1937, s. 3-32.

11 (Destekçilerinin Durkheim'ın vârisinden çok ekümenik bir figür olarak sunulmasının daha stratejik olduğu kanatinde oldukları) Maurice Halbwachs'ın seçimiyle ilgili olarak bkz. Thomas Hirsch, "Psychologie collective et sociologie", Maurice Halbwachs, *La Psychologie collective*, Flammarion, Paris, 2015 [1938], s. 38-40; ayrıca bkz. Jacqueline Pluet-Despatin, "Halbwachs au Collège de France" ve Maurice Halbwachs, "Ma campagne au Collège de France", *Revue d'histoire des sciences humaines*, sayı 1, 1999, s. 179-188 ve 189-229.

nel bir eğitim izleğini takip eden "kolektif psikoloji" adında bir ders yapmaya karar verir.[12] Ancak açılış dersini hiç veremez: Direniş'te oğullarının yürüttükleri faaliyetlerden ötürü olsa gerek, 1944'te Gestapo tarafından tutuklanır ve 1945 yılında hastalık yüzünden öleceği Buchenwald'a götürülür.[13] Son olarak Raymond Aron, 1970 ile 1978 yılları arasında bir "Modern medeniyet sosyolojisi" kürsüsünde bulunur. Bununla birlikte Aron'un, Durkheimcı geleneğe karşı hep tereddütleri olmuştur ve Marksizmin eleştirel bir tartışmasına girişmiştir. Verdiği on iki dersten ikisi çok manidar şekilde "Sosyolojik düşüncenin eleştirisi" başlığını taşır.[14] Dersleri politik düşünüme, uluslararası ilişkiler incelemesine ve sosyolojide, temsilcileri Aron'un Almanya'dan ithaline katkı sağladığı Alman sosyolojisine dahil olan "tarihselcilik" tartışmasına yöneliktir.[15] Ayrıca '68 sonrası yıllara denk düşen bu yıllarda, Aron, politik konuşmalarıyla ya da *Commentaires* dergisinin kurulmasıyla özellikle o dönem oluşan liberal tepkide aktif bir rol alarak sağ entelektüel rolünü üstlenmiştir. Yani özetle Bourdieu'nün "genel sosyoloji" dersinin, bu kurumda türünün ilk ve tek örneği olduğunu söyleyebiliriz.

Birçok açıdan böylesi bir okumaya da elverişlidir. Elbette Bourdieu, dersinde "kendi" sosyolojisini sunar ve düzenli olarak da yapılan kötü okumaları çürütmeye girişir. Bir derste yeri geldiğinde ya da Marx örneğini alarak, kültürel üretim alanında klasik statüsüne değil de "alanda bir mücadele konusu olarak sonsuza kadar var olmaya" talip olan yenilikçilere değindiğinde, kuşkusuz kendinden bir şeylerden bahsediyor olmalıdır. Aynı zamanda, kendi sosyolojisine hâkim olan farklı "kurucu babaları" ve birbirinden ayırma, hatta karşı karşıya getirmeye alışkın olduğumuz, disiplinin farklı akımlarını birbiriyle uyumlu bir şekilde entegre etme iddiasını da durmadan vurgular.[16] Öte yandan bu ders, onu görece yeni bir disiplin için son derece te-

12 Bu konularla ilgili olarak bkz. Halbwachs'ın Sorbonne'da iki kez verdiği ders (M. Halbwachs, *La Psychologie collective*) ve Thomas Hirsch'ın bu dersin girişi için yazdığı yazı: "Psychologie collective et sociologie".

13 Pierre Bourdieu, Maurice Halbwachs ve onun "öldürülmesi"nin koşulları üzerine bir yazı yazmıştır: "L'assassinat de Maurice Halbwachs", *La Liberté de l'esprit*, sayı 16, 1987, s. 161-168.

14 Raymond Aron tarafından Collège de France'ta verilen derslerin listesi, Nicolas Baverez, *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris, 1993, s. 411'de yer almaktadır.

15 Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, Éditions de Fallois, Paris, 1989. Bu dersler "De l'historicisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire" ve "L'édification du monde historique" ile ilgili derslerdir (başlık Dilthey'in bir kitabına gönderme yapmaktadır) ve sırasıyla 1972-1973 ve 1973-1974 tarihlerinde verilmiştir.

16 Bu dönemde yapılan yapılan bir söyleşide (Ekim 1983'te yayımlanmıştır) mesela Bourdieu şunu açıklar: "Derslerde ve tezlerde ritüel olarak yer verildiği şekliyle Marx, Weber ve Durkheim arasındaki karşıtlık sosyolojinin birliğinin belki de olası bu konumlar uzamında bulunduğunu gölgeliyor; bu haliyle algılanan antagonizm bizzat aşılmasının olanaklılığını sunuyor." ("Repères", *Choses dites,* s. 49.) Dersler, "kurucularla" olan bu ilişkiyi uygulamaya koyuyor. Düzenli olarak,

mel sorular sormaya sevk eder. Bu doğrultuda, özellikle ilk sene boyunca, "bizzat kendilerini sınıflandıran özneleri" ele alma özelliğine sahip bir bilimdeki sınıflandırma işlemlerinin büründüğü özel biçimi sorgular ve ikinci senenin başında, sosyolojinin nesnesi meselesiyle boğuşur.

İşte belki buna oldukça benzeyen bir mantıkla, ikinci yıl, bir dersini, sosyolojinin doğa bilimleri ve edebiyat arasında, üniversite disiplinleri uzamındaki yeri meselesine ayırmaya karar verir. Ders, Bourdieu'nün, yöntemin olmazsa olmazı olarak gördüğü düşünümsellik gereksinimi özelliğine dayanır: Diğer disiplinlerle (ve bu disiplinlerle bağdaştırılan örneğin "bilimcilik", "iyi yazma" kültü, "kral-filozof" eğilimi gibi eğilimlerle) kontrolsüz kurulan bir ilişki, bir anket formunun yazılmasında, bir görüşmenin yapılmasında ya da bizzat yazının kendisinde bir hata ilkesi iken; sosyolojiyi diğer disiplinlere bağlayan ya da onların karşısına koyan ilişkilerin bilinmesi, daha iyi bir sosyoloji yapmanın bir yoludur. Ancak Collège de France'taki bu ilk derslerin çerçevesi belki de bu düşünümsel işleme yabancı değildir. Açılış dersi de zaten dersin ne olduğunun analizine odaklanır. Her şey, büyük olasılıkla, Bourdieu'nün o dönemde "kurucu ritüeller" ve "atama/adlandırma edimlerine" olan özel ilgisinin, Collège de France'a atandığı ve hoca tayin edildiği anda sosyolojinin olanaklarını harekete geçirme kaygısından ileri gelir bir nebze ve disiplinler uzamında sosyolojinin konumu sorgulaması, belki de büyük ölçüde sosyolojiye bir yer açmak gereken çokdisiplinli bir kurumda derslerine başladığı için özellikle işine yarar. Görünüşe göre, işte Collège de France'ın bu özelliği, onu, diğer disiplinlerle yürüttüğü tartışmayı yoğunlaştırmaya sevk etmiştir. Bu iki yıl boyunca, tarihi, hatta zoolojiyi araya alan bölümler bir yana, uzun uzadıya yaptığı açıklamalar, dilbilime, iktisada ya da felsefeye temas eder. Christophe Charle'ın da kaydettiği üzere, Bourdieu, sanat tarihiyle bir diyalog kuran Manet'ye ayırdığı derse ve elbette alan kavramını kullanarak evrensellik iddiası olan bilimsel bir söylemin, özellikle de bilimsel bir sosyolojinin olanaklılığının toplumsal koşullarını sorgula-

---

Bourdieu her üç yazar tarafından karşılaşılan hususları ve sorunları vurguluyor (hukukla karşı karşıya gelme mesela). Bir yerde kullandığı imgeye göre, (Marksist, Durkheimcı ve Weberci) üç "kabileden" birini seçmeyi reddederek, grupların aşkınlığı sorununu "adlandırmış" olduğu için Durkheim'a ayrıcalık tanıyor olabilirken, bir yandan da onu, "hem [...] bu adlandırmanın içini boşaltmış olmakla", hem de kullanımlarının önünü tıkayarak kurum kavramına "parmak basmış" olmakla itham ediyor olabilir. Sık sık, kendi düşüncesinden daha uzağa gidebilmek için bu düşünürlerden birini kullanıyor – ki bazen diğer ikisinden biriyle yapıyor bunu. Ders aynı zamanda Bourdieu sosyolojisinin disiplinin kökenindeki en önemli noktalarla olan bağlantısını ortaya koyuyor. Mesela Durkheim ve Weber'in habitus kavramını nasıl yerinde kullandıklarından bahsederken, bir anda "habitus kavramını [Marx'ın sadece bir kere andığını]" söyleyiveriyor. Derste çok defa hatırlattığı üzere, he ne kadar Weber'in din sosyolojisi alan kavramının oluşturulmasında büyük bir rol oynamış olsa da, yapısal analiz yönünde Durkheim'ın "çabaları" üzerinde de duruyor ya da "Marx'a ait [...] bir metinde, alan kavramının bilimsel kullanımının babası olarak görülebileceğini [...]" de ifade ediyor.

dığı, bilime ayırdığı son derse kadar, Collège de France'taki derslerinde[17] bu yönde ilerleyecektir.

Ancak bu ilk dersler, kimi özelliklerini, verildikleri kuruma borçlu olsalar da, aynı zamanda Bourdieu'nün düşüncesinin de bir parçasıdır ve bu bakımdan onun entelektüel seyrinde önemli bir evreye denk düşerler. Derslerden birkaç yıl önce antropoloji kuramının oluşturulmasında önemli bir aşamaya damgasını vuran iki önemli kitabını yayımlar. Bir tarafta, 1972'den başlayarak *Bir Pratik Teorisi için Taslak*'ta sunduğu habitus kavramının içerimlerini yeniden ele alan ve geliştiren *Pratik Duyu* (1980), diğer taraftaysa farklı biçimleriyle kültürel sermaye üzerine yapılan on beş yıllık anketlerin ve özellikle eğitim sisteminin gelişmesi nedeniyle, kültürel sermayenin artık Bourdieu'nün tüm toplumsal sınıflar teorisi içinde edinmesi gereken önemli yerin bir sentezini yapan *Ayrım* (1979). Geriye, kendi sosyal antropolojisinin üçüncü kavramı, yani zaten kısmen belirtmiş olduğu, ancak tüm yoğunluğunu vereceği alan kavramı üzerine de benzer bir çalışma yapmak kalmıştır. Sanki yapması gereken derinleştirme çalışmasını kendine dayatmak ister gibi, üstelik bir de alan kavramı ona, kavramsal üçlüsü içinde, giderek diğer ikisini de içine alan en önemli kavram gibi görünmeye başlamış olduğu için, ikinci yıldan itibaren işte bu kavrama ayırır Collège de France'taki dersini. İşte güçler alanı ile mücadeleler alanı arasındaki temel ayrımı ve özellikle de alan kavramıyla habitus ve sermaye kavramları arasındaki ilişkileri bu şekilde geliştirir. Derlerinde izleri bulunan alan anketlerini, özellikle de üniversite alanı, hukuk alanı,[18] devlet alanı[19] ve özellikle de, ortaya çıkışını ve yapısını itinayla incelediği 19. yüzyıl edebiyat ve sanat alanı üzerine anketlerini artırır. Collège de France dersleri bir bakıma, alanlar teorisi üzerine hazırlamakta olduğu büyük kitabıyla sonuçlanması beklenen, uzun soluklu bir çalışmada geçici bir evreyi teşkil eder.

Bu ilk iki yılki derslerinde, Bourdieu çok istisnai olarak 1960'lardaki çalışmalarına geri döner. Daha yeni çıkarmış olduğu (*Ayrım*, *Le Sens pratique* [Pratik Duyu] ve Ekim 1982'de yayımlanacak olan *Ce que parler veut dire* [Konuşmak Ne Demektir?]) kitaplarını ve yürütmekte olduğu araştırmalarını kendine dayanak alır. Birçok defa, 1960'lı yılların ortalarında başladığı ve

---

17 Christophe Charle, "Collège de France".

18 P. Bourdieu ("La force du droit", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 64, 1986, s. 3-19 makalesinden sonra), 1987-1988 yıllarında bütün bir dersi hukuk alanının analizine ayıracaktır.

19 Bkz. Pierre Bourdieu ve Rosine Christin, "La construction du marché. Le champ administratif et la production de la 'politique du logement'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 81-82, 1990, s. 65-85 (*Les Structures sociales de l'économie*, s. 145-194'te yeniden ele alınmıştır). Pierre Bourdieu, "Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 96-97, 1993, s. 49-62 (*Raisons pratiques*, s. 99-145'te yeniden ele alınıyor).

o dönemde artık son halini vermeye giriştiği Paris Üniversitesi profesörleri üzerine yaptığı çalışmadan bahseder: *Homo academicus* kitabı 1984'te çıkacaktır. Yine 1978'de uzunca bir makaleye konu olan işverenler üzerine yaptığı anketin yanı sıra,[20] kendi kurduğu *Actes de la recherche en sciences sociales*[21] dergisinin Kasım 1982 sayısında yayımlanan piskoposluk üzerine araştırmasını da sık sık örnek gösterir. Yine örnek verdiği diğer iki araştırma, biri *büyük okullar*, diğeri edebiyat alanı üzerinedir. 1960'lı yılların sonlarından itibaren başladığı bu iki araştırma, yayımlanan bu derslerden birkaç yıl sonra çıkardığı kitapların konusu olacaktır: 1989'da *La Noblesse d'État* [Devlet Soyluluğu] ve 1992'de *Sanatın Kuralları*.

İşin içine yayımlanmış araştırmalar ve devam etmekte olan çalışmalar, eski meşgaleler ve güncel düşünceler girdiği için, bu iki yıllık ders (ile birlikte bir başka ciltte yayımlanacak olan üç ders yılı) Bourdieu'nün bir başka yerde, "her defasında daha üst bir somutlaştırma ve anlama derecesine ulaşmayı sağlayan sarmal bir hareketle"[22] kıyasladığı bir çalışma şeklini, somut bir şekilde görmemizi sağlar. Mesela habitus kavramı üzerine olan dersler, *Sens pratique*'tekilerin basit bir tekrarından uzak, –sadece görünürde paradoksal gelen– Bourdieu'nün "*ex post* kaynak" tabiriyle andığı bir Husserl (yeniden) okumasıyla habitus kavramını yeniden düşünür. Bu daha da derinleştirme hareketi, sınıflandırma ve toplumsal sınıflar meseleleri üzerine verdiği ilk yıl derslerinde sunduğu geriye dönüşte de çok belirgindir. Zaten *Ayrım*'ın odağında yer alan bu meseleler, Bourdieu'nün geçen zaman zarfında geliştirdiği düşünceler ışığında burada yeniden masaya yatırılır. Özellikle dil üzerine yazdığı kitabında[23]. ve siyasal vesayet üzerine olan makalesinde,[24] bundan böyle (bir grubun otoritesi ve/veya vesayetinden istifade etmeleri anlamında) "yetki verilmiş" söylemlere ve (neredeyse –işçi sınıfı gibi– metafizik kendilikleri andıran konularla ilgili olduklarında bile) belli koşullar altında dile getirdikleri şeyi var etme gücüne sahip edimsellere odaklandığı çözümlemelerini devreye sokar. Bourdieu buradan *Ayrım*'da fazla bahsetmediği "sınıflar"ın bir özelliği üzerinde, yani bir "sınıf"ın var olmasındaki kolektif inancı oluşturmak için bilimsel ve siyasi söylemlerin kullandıkları sınırlı ama asla tamamen göz ardı edilemeyen kapasite üzerinde ısrarla durur. 1984'te bir nevi *ek yorum* olan önemli bir makalede, "Espace social et genè-

20 P. Bourdieu ve M. de Saint Martin, "Le patronat".

21 "La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir".

22 *Méditations pascaliennes*, s. 19.

23 *Ce que parler veut dire*, genişletişmiş yeniden baskısı: *Langage et pouvoir symbolique*.

24 "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, sayı 36-37, 1981, s. 3-24 (*Langage et pouvoir symbolique*, s. 213-258'de tekrar ele alınıyor).

se des “classes”’ta[25] [Toplumsal Uzam ve Sınıfların Doğuşu] bu analizin bir özetini yayımlar.

Collège de France’taki bu ilk iki yıllık ders, Bourdieu’nün 1980 dönemecinde yayımladığı çalışmalarında daha ziyade örtük olarak bulunduklarından, sonraki yıllarda gerçek anlamda derinleştireceği analizlerinin taslağını veren başka yönelimleri de ortaya koymaktadır. Devlet üzerine dersleri (1989-1992)[26] bir parça, bu şekilde Bourdieu’nün 1982 ile 1983 yıllarındaki derslerinde resmileştirme gibi bir meseleye ya da hakaretten devlet tarafından gerçekleştirilen ve güvence altına alınan bir adlandırma edimine götüren bir *continuum*’a olan ilgisiyle birlikte oluşmaya başlar. Yine aynı şekilde, her ne kadar 1982 ve 1983 yıllarında henüz kullanmıyor olsa da, “skolastik yanlılık” ifadesi, pratik ve bilimsel bilgiler arasındaki ayrım üzerine düşüncelerini konu edinen kayıtsız yeniden kuramsallaştırmanın işareti olacaktır. Alan kavramının gitgide genişletilmesinin ve keskinleştirilmesinin bir temayül olduğuna hiç kuşku yok. Bu derslerde iktidar alanı kavramının kullanılması mesela, sistematik hale gelmeye başlar. *Ayrım*’da sadece bir kez kullanılan bu kavram, 1989’da *Noblesse d’État*’nın merkezinde yer alacaktır. Ders, *büyük okullar* üzerine olan kitapta kullanılan bu kavramın, öncelikle edebiyat alanı üzerine araştırmanın bir ürünü olduğunu görmemizi sağlar. Her ne kadar Bourdieu, yeri geldiğinde, sosyolojinin, teoloji ya da analitik felsefe gibi, kendi zihinsel uğraşlarından görünürde çok uzak geleneklerin ürünü olan sorgulamaları alarak sağlayabileceği faydaya dikkat çekse de, dersi, bunları farklı dönemlerde okumuş olabilecek okurun beklemediği, kendi yaptığı farklı araştırmalar arasındaki ilişkilerin farkına varmamızı sağlar genel itibariyle...

Daha açık olan son bir bağlamsal özelliği hatırlatmak gerekiyor: Bu dersler bazı göndermelerde, verildikleri dönemin, 1980’li yılların başının izini taşıyor. Siyasi konjonktüre, Mayıs 1981’de, solun iktidardan uzaklaştırıldığı uzunca bir döneme son veren François Mitterrand’ın, cumhurbaşkanlığına seçilmesi damgasını vurur. François Mitterrand’ın cumhurbaşkanlığının ilk yıllarında,[27] Bourdieu’nün, Aralık 1981’de (aralarında Michel Foucault’nun da bulunduğu) başka entelektüellerle birlikte kamusal alanda yaptığı gerçek

25 “Espace social et genèse des ‘classes’”, (*Langage et pouvoir symbolique*, s. 293-323’te tekrar ele alınıyor).

26 P. Bourdieu, *Sur l’État. Cours au Collège de France 1989-1992.*

27 Bu konuyla ilgili olarak bkz. “1981-1986”, Pierre Bourdieu, *Interventions 1981-2001. Science sociale et action politique*, Agone, Marsilya, 2002, s. 157-187. 1981 cumhurbaşkanlığı seçim kampanyası süresince Bourdieu’nün, “siyasal temsil” üzerine düşüncesine yabancı olmayan (ve Bourdieu’nün, Collège de France’a seçildiği anda, bu olayın onun için ne ifade ettiğine dair kişisel boyutun atını çizdiği – bkz. *Esquisse pour une auto-analyse*, s. 137) bir eylem olarak, Coluche’ün geçici adaylığına destek verdiğini hatırlatabiliriz.

anlamda tek müdahale, herhalde Fransız Komünist Partisi'nden sadece birkaç bakan yer aldığı için, yeni hükümeti, Solidarność Sendikası'nın eleştirdiği komünist rejim tarafından Polonya'da ilan edilen sıkıyönetimi kınamamakla itham etmesidir. Bourdieu'nün Collège de France'taki ilk ders yılı, bu açıklamadan dört ay sonra başlar; ikinci ders yılı ise Ocak 1983'te, yani Fransız hükümetinin ekonomik düzlemde "katı dönemeci" başlatmasından birkaç ay önce sona erer. Bourdieu, yürütülen politikaya gönderme yapmaz. Dersler en fazla, tam da Bourdieu'nün Aralık 1981'de açıkça ifade ettiği entelektüellerin sol bir hükümet karşısında takınmaları gereken tavırla ilgili meseleye gönderme yapar. Bourdieu, entelektüel üretim alanı ile dış güçler arasındaki ilişkileri anarak, meselenin –"[dinleyici kitlesinin] ilgisini gündeme çekmek için"– dikkatleri siyasi iktidarın sol ya da sağ olmasına bağlı olarak aynı olmadığına çekmek ister. Cumhurbaşkanı danışmanı olarak yeni görevinde Régis Debray'in yapmış olduğu ve ona ciddi bir sosyolojik analizden çok uzak görünen açıklamaya ayırdığı bölüm, belki iktidarın emrine giren entelektüellerin üstü örtük bir eleştirisini içeriyor olabilir.

Ancak "gündem"in derslere yansıdığını görmemizin nedeni, soyut bir ders içeriği sunmak istememe kaygısıyla, Bourdieu'nün bazen gönderme yaptığı olaylardır: Tıpkı 1982 yazında kırk dördü çocuk, elli üç kişinin hayatını yitirdiği elim bir otobüs kazası örneği gibi... O dönemin siyasi şahsiyetleri ve siyasi meseleleri de yine derslerde yer bulabilir. Bu bakımdan Bourdieu'nün dersleri, onun makalelerinden ve kitaplarından farklılaşır: Dersler, verildikleri anda, aklında birkaç gün, birkaç hafta ya da birkaç ay içinde, entelektüel ya da üniversite camiasının "gündeminde" ya da konuşmalarında ilk sırada yer alan bu olaylar ve şahsiyetler olan bir dinleyici kitlesi tarafından o anda alımlanmaya yöneliktirler.

Ancak derslerin verildikleri özel dönemle bağlantısı, sadece bu göndermelere indirgenemez. Bourdieu, bu derslerde farklı vesilelerle, mesela *Lire* dergisinin Nisan 1981'de yayımladığı bir entelektüeller ödülünün çözümlemesini vermektedir.[28] Bu durumda, güncel bir olayın alınması, dinleyici kitlesi bunu biliyor olduğu için, elverişli ve hızlı bir örnek olmaz (ya da sadece buna yaramaz). Bourdieu "bu popüler şarkı yarışmasını" anlamsız bir kamuoyu yoklaması olarak görmez. Aksine, entelektüel yaşantının ağırlık merkezinde büyük bir kaymanın emaresini görür; entelektüel derken, bir eseri olan ve çok okunan gazete ve dergilerde çalışan gazetecilerin övdüğü, bu yeni entelektüellerin oluşturduğu entelektüel taklitlerine prim veren bilimsel dergilerde yazan ve 1970'li yılların sonundan itibaren konuşmalarıyla ve sahte-bilimsel sorunsallarıyla kamusal alanı dolduran kişiler anlamında en-

28 Bourdieu bu çözümlemeyi 1983-1984 akademik yılında ayrıntılandıracaktır ("Genel Sosyoloji Dersleri"nin ikinci cildinde yayımlanacak).

telektüel... Bu durumda, Bourdieu'nün "entelektüeller arası şarkı yarışması" çözümlemesi, belli bir "tarihe denk düşmesinden" öte, entelektüel alanının geçirdiği yapısal dönüşümlerle ilgili öngörüsünde bir milat olması açısından önemlidir diyebiliriz.

Aynı mantıkla, ilk ders yılındaki derslerde "Kilise"nin ya da "işçi sınıfı"nın söylediklerini ya da niyetlerini ödünç alan hazır şablon cümle ya da ifadeleri sorgulamaya dönük çok sayıda çağrı hakkında da birkaç şey söylemek lazım. Yüzeysel bakıldığında, tespitleri bugün artık aşılmış gibi gelebilir. Alıntılanan kalıp sözler, (siyasi söylemde olduğu kadar sosyal bilimlerde de) tıpkı Marksizmin etkisi gibi, Katolik Kilisesi'nin toplumsal ağırlığının bugünden daha önemli olduğu bir döneme gönderme yapmaktadır. 1980'li yılların başında mesela Komünist Parti görmezden gelinemeyecek bir siyasi güç olma özelliğini korumaktadır. Bourdieu'nün alıntıladığı sözler, bugün artık gerek siyasi söylemde, gerekse basın araçlarında o dönemki kadar varlığını korumuyor. Örnekler eskimiş örnekler, ancak Bourdieu'nün sosyal bilimlerin daimi bir sorunu olarak kolektiflerin kişileşmesi sorununa dönmesini sağlayan araçlar sadece... 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında sosyolojinin kurucuları tarafından daha önce dile getirilen bu sorun, bugün de hâlâ karşımıza çıkıyor ve "Kilise" ya da "işçi sınıfı" üzerine verdiği derste yaptığı çözümlemeleri, bugün "piyasalar", "orta sınıflar" ya da "halk sınıfları", "Avrupa", "İslâm" vb. gibi gündelik olarak daha sık anılan kolektiflere uygulamanın önünde hiçbir engel yok...

Konuştuklarının ya da yazdıklarının konu olabileceği okumaları da öncelemiştir. Her ne kadar Collège de France'ta verdiği bu dersleri, daha sonra yayımlanacaklarını öngörmeden vermiş olsa da, bugün otuz yıldan daha eski bir gündem ya da konjonktürden ilham alan derslerinin pasajlarını, belli bir tarihe bağlı çözümlemeler olarak okuma eğiliminin önünü almayı da isteyebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Aslında burada mesela *büyük okullar* üzerine yaptığı anketlerin görece eskiliği hakkında (1960'lı yıllarda yapılmıştı) söyledikleri, bu tür okumalarda açıkça yıldırıcıdır; aynı şekilde iktidar alanını tasvir ederken getirdiği açıklamalar için de bu geçerlidir. Bu, tasvirlerin çok az değişmiş bir hâkim sınıf durumuna denk düştüğünü gizlemez: 1980'li yıllarda temel ayrım, onun 19. yüzyılın ikinci yarısı üzerine yaptığı edebiyat alanı araştırmasının sonunda öne sürdüğü "burjuva" ve "sanatçı" arasındaki karşıtlık şeklinde değildir kesinlikle. Ama yine de bu çözümlemelerini, dinleyiciye, bunlarda değişmezler ya da tam tersi tarihsel özgüllükler değil, "olasının tikel bir örneğini" görmeye sevk ederek anlatıyor olmasıdır. Okurlarını da açıkça, belli bir tarihe odaklanan çözümlemelerinde kullandığı ampirik verilerin yapısal muadillerini bulma işine girişmeye davet eder. Bourdieu için sosyoloji, belli bir ana konumlanan tarihsel olayla-

rın kesin ve derin çözümlemesini kendine ödev edinmelidir; ancak bunu tarihselleştiren bir tarihin ya da ona yol açan gündemin değişmesiyle birlikte yok olmaya mahkûm gazetecilik söyleminin yaptığından tamamen farklı bir perspektifte yapmalıdır: Kesin tarihsel durumlardan bahsederken sosyolojinin peşinde olduğu şey, derin toplumsal yapıların ve bunların dönüşümlerinin yasalarını keşfetmektir.[29]

29 Bourdieu bu konuyu 1982-1983 yılı dersinde açıkça anar. Yaptığı anketlerin belli bir tarihe denk düşmesi (ya da yurtdışında dedikleri gibi "Franko-Fransız" olması), onun çözümlemelerini geçersiz kılmak ya da reddetmek için sıklıkla bir argüman olarak kullanılmıştır, ancak bunu, mesela 1960'lı yıllarda Paris Üniversitesi hocaları üzerine yaptığı anketin "*herhangi bir* üniversite alanı üzerine bir araştırma programı olarak kullanılabileceğini ve [kullanılması] gerektiğini" söylediğindeki gibi, başka koşullarla birlikte de ele almıştır: "Alan kavramının içerdiği ilişkisel ve analojik düşünme biçimi, Fransız durumunu 'mümkünlerin özel bir durumu'" olarak düşünmeye çağırarak, genellikler içinde tekilliği, tekillikler içinde genelliği kavramayı sağlıyor. (P. Bourdieu ve L. Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, s. 118-119.)

# KAVRAM DİZİNİ

*Genel Sosyoloji*, Pierre Bourdieu'nün 1981-1983 öğretim yıllarında, Collège de France'ta verdiği iki dönem dersini bir araya getiriyor. Bourdieu, sosyolojinin konusunun ne olduğunu, sosyolojik bir araştırmanın temel ilkelerini, çalışmalarının odağında bulunan habitus, alan ve sermaye kavramları ışığında, örneklerle ve uygulamalı bir biçimde anlatıyor.

Bir pratik kuramı geliştirmeyi, bilimin öznesi ile nesnesi arasındaki ilişkinin bir analizini yapmayı hedefleyen Bourdieu, teorisinin temel kavramlarının birbirine eklemlenişini ve bu kavramları bir araya getiren ilişkilerin yapısını irdeliyor. Sistemli biçimde sunduğu teorisini sürekli bir sorgulama mantığında geliştiriyor. Derslerin tümünde kendi üslubunca sosyolojik düşünmenin, sosyolojik yöntemin anahtarlarını sunuyor.

Pierre Bourdieu sosyolojisini tanımak, anlamak ve uygulayabilmek için eşsiz bir kaynak niteliğinde olan *Genel Sosyoloji*, aynı zamanda sosyal bilimlerle ilgilenen herkese seslenen bir düşünce alıştırması...

> "Bana kalırsa ideal bir dersin vermesi gereken şey, hak ettiği anlamıyla 'yöntem' denilen şeydir (çünkü 'yöntem', bugün artık ne anlama geldiği dahi anlaşılamayan, içi boşaltılmış bir sözcük... Yöntem ne dogmadır ne de tezler – elbette bir dönem filozoflar tezler öne sürüyorlardı ama benim tarzım kesinlikle bu değil). Amacım, bir dersin işleyişini olası tüm aksaklıklarıyla ortaya koyarak, farkına varmaksızın kazanılabilecek düşünme biçimleri ya da tarzları geliştirmek..."
>
> Pierre Bourdieu











ISBN-13: 978-975-05-3130-9
9 789750 531309
KDV'DEN MUAFTIR